

دروس خارج اصول سال ۹۲-۹۱

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۲-۹۱

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۲-۹۱

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۲-۹۱/ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

دلالت امر به شیء از ضد عام ۹۱/۰۶/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت امر به شیء از ضد عام

صاحب کفایه در کفایه ابتدا مقدمه ای را مطرح می کند و بعد علم اصول را در هشت مقصد مطرح می کند.

مقصد اول او در اوامر است و به فصل پنجم رسیده ایم.

الفصل الخامس فی ان الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده؟

این مسأله در میان اصولیین مورد اختلاف است.

قبل از بیان مسأله باید ضد عام و خاص را معنا کنیم:

ضد عام همان نقیض است و اگر بگوییم آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است یعنی آیا مقتضی نهی از نقیض است یا نه؟ مثلا مولی می فرماید: صل لدلوك الشمس. نقیض صلات همان ترك صلات است. ضد عام به این معنا است که آیا امر مزبور نهی از ترك صلات هم هست یا نه.

همان طور که متوجه شده ایم در ضد عام سخن از وجود و نفی است مانند نماز و عدم نماز

ضد خاص بین دو امر وجودی محقق می شود.

مثلا مولی می فرماید: ازل النجاسه عن المسجد فورا. من هنگام ظهر وارد مسجد شدم و دیدم در آن نجاست است در این حال هم امر به ازاله به دوش من افتاده است و هم امر به نماز. حال این بحث مطرح می شود که آیا امر به ازاله که فوری است مقتضی نهی از ضد که نماز است می باشد یا نه. یعنی امر به ازاله آیا معنایش این است که نماز نخوان؟

ص: ۱

مثالی دیگر: من به کسی بدهکارم و طلبکار از من آن را مطالبه می کند. ادای دین واجب فوری است. حال وقت نماز هم داخل شده در نتیجه این بحث مطرح می شود که وجوب ادای دین (ادّ دینک) آیا مقتضی نهی از نماز است یا نه.

المطلب الثانی: هل المسئله اصولیه او فقهیه او قاعده فقهیه

ابتدا باید میزان مسأله ی اصولیه را بدانیم. میزان در مسأله ی اصولیه این است که نتیجه ی آن در طریق استنباط حکم کلی قرار گیرد.

مثلاـ اینکه خبر واحد حجت است یا نه مسأله ای اصولی است زیرا در طریق استنباط حکم کلی قرار می گیرد مثلا خبر واحد می گوید عرق جنب از حرام نجس است و یا مانع از نماز می باشد.

در ما نحن فیه هم اگر بگوییم امر به شیء مانند امر به ازاله مقتضی نهی از نقیض و یا از نهی نماز می باشد در این حال هنگام مواجهه با ازاله نمی توان نماز خواند زیرا نماز منهی عنه است و نهی در عبادات موجب فساد است با این نهی نمی توان به خدا تقرب جست.

اذا علمت هذا فلندخل فی المحور الاول: امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است.

جمعی می گویند: دلالت مزبور عقلیه است و جمعی می گویند دلالت مزبور لفظیه می باشد.

اما الدلاله العقلیه: در بیان آن می گویند: امر به شیء متلازم با نهی از نقیض آن است اگر مولی به نماز امر کند بدان معنا است که از ترک نماز نهی می کند و این تلازم عقلیه می باشد. این دسته می گویند: بین امر و نهی از ترک تلازم عقلیه وجود دارد.

ص: ۲

یلاحظ علیه: این کلام صحیح نیست. هنگامی که کسی به فرزندش امر می کند کتابی را بیاورد در ذهن او دو چیز به نام امر و نهی از ضد آن نیست. تنها چیزی که در ذهن آمر وجود دارد امر است و بس.

مضافا بر اینکه نهی مزبور لغو می باشد زیرا وقتی مولی به آوردن کتاب امر می کند دیگر احتیاجی نیست که از نیاوردن آن نهی کند. در مبحث وجوب مقدمه گفتیم اگر امر اول در تحریک فرد کافی باشد واضح است که نهی دوم لغو و بیهوده است و اگر امر اول نتواند محرک باشد به طریق اولی نهی از ترک آن نمی تواند محرک باشد زیرا امر اول ثواب و عقاب دارد ولی نهی چون توصلی است نه ثواب دارد و نه عقاب.

اما الدلاله اللفظیه: دلالت لفظیه یا مطابقیه است یا تضمنیه و یا التزامیه و باید هر سه را بحث کنیم.

اما دلالت مطابقیه: آیا صل با ترک صلات دلالت مطابقیه دارد؟ اثبات دلالت مطابقیه با سه مقدمه حاصل می شود.

اولا: ضد عام همان ترک صلات می باشد. یعنی مولی که می گوید: صل ضد عام آن همان ترک صلات می باشد.

ثانیا: نهی همواره دلالت بر طلب ترک دارد. یعنی لا تشرب الخمر به معنای ترک شرب خمر می باشد.

ثالثا: اگر در ما نحن فیه نهیی وجود داشته باشد امر و نهی با هم مساوی خواهد بود.

یلاحظ علیه: بر این تقریر اشکالات متعددی بار است و اشکال مهمی که بر آن وارد می شود این است که بله اگر نهیی در کار باشد حق با شماست یعنی اگر مولی بگوید: صل و بعد بگوید: لا تترک الصلا و یا اطلب منک ترک ترک الصلاه این دو با هم یکسان خواهند بود ولی سخن در این است که آیا این نهی از مولی صادر شده است؟

اشکال دیگر است این است که اگر کلام فوق را قبول کنیم. امر و نهی مصداقا یکی هستند ولی مفهوما یکی نمی باشند. صل با لا تترک الصلاه مفهوما با هم فرق دارند و بین آنها نمی تواند دلالت مطابقیه باشد زیرا دلالت مطابقیه در جایی است که دو چیز مفهوما یکی باشند.

اشکال سوم این است که نهی به معنای طلب ترک نیست. لا تشرب الخمر به معنای طلب ترک شرب خمر نیست. علت آن با تفسیر امر روشن می شود. در مورد امر گفتیم: امر دلالت بر طلب نمی کند بلکه دلالت بر بعث و تحریک و هول دادن می کند بر همین اساس نهی دلالت بر زجر و باز داشتن می کند نه طلب ترک.

ان شاء الله در جلسه ی بعد دلالت تضمنی و التزامی را مطرح می کنیم.

ضد عام ۹۱/۰۶/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ضد عام

بحث در مقصد اوامر است و به فصل پنجم رسیده ایم که بحث ضد می باشد. یعنی آیا امر به شیء مقتضی از ضد می باشد یا نه. گفتیم ضد گاه عام است که همان نقیض شیء می باشد (نماز خواندن و نماز نخواندن).

و گاه ضد خاص می باشد مانند ازاله ی نجاست و نماز در اول وقت که نماز ضد خاص ازاله ی نجاست می باشد.

در بحث ضد عام گفتیم که اینکه امر به شیء مستلزم نهی از ضد عام است به دلالت عقلیه و لفظیه ثابت شده است.

در دلالت عقلیه گفتیم که همانطور که بین اربعه و زوجیت ملازمه است بین امر به صلات و نهی از ترک آن ملازمه می باشد.

ص: ۴

این ملازمه صحیح نیست زیرا وقتی انسان به چیزی امر می کند غالبا به ترک آن توجه ندارد تا از آن نهی کند. وقتی پدر به فرزندش می گوید برو نان بگیر در ذهنش این نیست که ممکن است فرزند ترک کند و بعد او را از ترک آن نهی کند.

اما دلالت لفظیه هم بر سه قسم است: مطابقیه، تضمنیه و التزامیه.

دلالت مطابقیه را دیروز توضیح دادیم

اما دلالت تضمنیه: مفهوم صل مرکب از دو چیز است: طلب شیء و منع از ترک بنابراین منع از ترک جزء مفهوم امر می باشد.

جواب آن این است که امر یک ماده دارد و یک هیئت. ماده بر طبیعت که همان صلات است دلالت می کند و هیئت هم دلالت بر بعث می کند. در هیچ یک از این دو منع از ترک وجود ندارد. واقعیت این است که منع از ترک بر اساس تحلیل

عقلی استنباط می شود نه از معنای امر.

اما دلالت التزامیه: این دلالت در جایی است که بین ملزوم و لازم ملازمه ای وجود داشته باشد.

این ملازمه خود بر دو قسم است گاه بیّن بالمعنی الاخص است و گاه بیّن بالمعنی الاعم می باشد.

لازم بیّن بالمعنی الاخص آن است که صرف تصور نسبت کافی در ملازمه است. مثلا همین مقدار که نسبت بین زوجیت و اربعه تصور شود عقل حکم به ملازمه می کند.

اما در لازم بیّن بالمعنی الاعم باید سه چیز را در نظر گرفت: لازم، ملزوم و نسبت.

ص: ۵

هیچ یک از این دو ملازمه در ما نحن فیه راه ندارد. زیرا اگر انسان نماز را مطالعه کند هرگز ترک آن به ذهنش نمی آید.

البته مخفی نماند که دلالت التزامیه جزء دلالات عقلیه است هرچند منطقی ها آن را جزء دلالات لفظیه شمرده اند.

به هر حال همانطور که دیروز هم گفتیم نهی مزبور لغو می باشـد زیرا وقتی مولی به آوردن کتاب امر می کنـد دیگر احتیاجی نیست که از نیاوردن آن نهی کنـد. زیرا اگر امر اول در تحریک فرد کافی باشـد واضح است که نهی دوم لغو و بیهوده است و اگر امر اول نتوانـد محرک باشـد به طریق اولی نهی از ترک آن نمی توانـد محرک باشد زیرا امر اول ثواب و عقاب دارد ولی نهی چون توصلی است نه ثواب دارد و نه عقاب.

بقیت هنا کلیمه: این بحث چه ثمره ای در علم اصول دارد؟

این بحث در ضـد خـاص ثمره دارد مثلا فرد وارد مسـجد شـده است و دیـد مسـجد نجس است. ازاله ی نجاست واجب فوری است و امر به نماز موسع می باشد. بحثی که امروز در ضد عام داشتیم یکی از مقدمات حل مسأله در ضد خاص می باشد.

ضد خاص ۹۱/۰۶/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ضد خاص

سخن در مبحث ضـد است و گفتیم گاه بحث در این است که آیا امر به شـیء مقتضـی نهی از ضد عام است یا نه. (این مبحث در کفایه در الامر الثالث آمـده است ولی ما آن اگر جلو انـداختیم زیرا این مبحث مقـدمه ای برای مبحث دوم است که مربوط به ضد خاص می باشد.)

ص: ۶

ثـابت کردیم امر به صـلات مسـتلزم نهی از ضـد عـام که همـان ترک است نمی باشـد و اینگونه نیست که مولی دو تکلیف بر انسان بار کند یکی امر به نماز و دیگری نهی از ترک نماز.

اکنون وارد محور دوم می شویم که عبارت است از اینکه آیا امر به نماز مقتضی نهی از ضد خاص می باشد یا نه؟

مولی از یـک سو می فرمایـد: ازل النجاسه عن المسـجد فورا. هنگام ظهر فردی وارد مسـجد می شود. امر به نماز واجب موسع است و وقتی او نجاست را می بینـد و این بحث مطرح می شود که آیا امر به ازاله که فوری است موجب نهی از ضد خاص که نماز است می شود؟

اگر مستلزم نهی از صلات باشد و فرد ازاله نکند و وارد نماز شود نمازش منهی عنه است و باطل می باشد.

اصولیین این مطلب را از دو راه تقریر می کنند:

الطریق الاول: المقدمیه

الطریق الثانی: الملازمه العقلیه

اما طریق اول که بحث های مفصلی دارد:

نقول: مقدمیت خود چهار مقدمه دارد:

المقدمه الاولی: ترک الصلاه مقدمه للازاله (برای ازاله باید نماز را ترک کنم)

المقدمه الثانیه: مقدمه الواجب واجب (بنابراین ترک نماز واجب می شود)

المقدمه الثالثه: امر به ترک صلاه مقتضی نهی از ضد عام است یعنی نماز منهی عنه می باشد.

المقدمه الرابعه: نهی در عبادات موجب فساد و اگر کسی نماز بخواند باطل می باشد.

ص: ۷

باید این مقدمات را تک تک بحث کنیم:

اما المقدمه الاولی: ترک الصلاه مقدمه لفعل الازاله

ما در این مقدمه با مشهور اختلاف داریم. مشهور و صاحب کفایه روی صغری مناقشه می کنند و می گویند: ترک الصلاه مقدمه ی ازاله نیست. ما در کبری مناقشه داریم و آن اینکه عدم المانع مقدمه نیست و جزء علت تامه نمی باشد.

توضیح ذلک: اصولیین می گویند: علت تامه مرکب از مقتضی و عدم مانع است. (مثلا آتش برای سوزاندن به مقتضی احتیاج دارد که همان آتش است و به عدم مانع احتیاج دارد که عدم رطوبت است.) بنابراین اصولیین می گویند عدم المانع جزء علت تامه است.

ما در مقدمه بودن عدم المانع مناقشه داریم به این بیان که هر چه در عالم هستی است همه در دائره ی وجود است و عدم در خارج عینیتی ندارد. عدم، ساخته ی ذهن است همانطور که انسان صد سر را می سازد. وقتی کسی وارد مسجد می شود و می بیند هم مباحثه ای او نیست، او در واقع او را ندیده است نه اینکه ندیدن او را دیده باشد. برای عدم، در خارج هیچ نوع مصداقی وجود ندارد. همین گونه، رطوبت که عدم المانع است مقدمه ی سوزاندن نیست بلکه وجود رطوبت مانع می باشد.

بنابراین عدم المانع نمی تواند جزء علت تامه باشد.

حاجی سبزواری در منظومه می فرماید:

لا میز فی الاعدام من حیث العدم و هو لها اذن، بوهم یرتسم

کذاک فی الاعدام لا علیه و ان بها فاه فتقریبیه

همـانطور که حـاجی نیز تصـریح می کنـد در اعـدام علیتی وجود نـدارد و اگر به علیت در مورد اعـدام تکلم می کننـد از باب تقریب به ذهن است.

با این بیان مناقشه ای در کلام شیخ محمد حسین اصفهانی (صاحب حاشیه بر کفایه) وجود دارد. ایشان برای عدم و ملکه در خـارج وجود قائـل است و می فرمایـد: قابلیّات (ماننـد اینکه پارچه قابلیت پیراهن شـدن را دارد ولی تخته چنین قابلیتی نـدارد) اضافات (ماننـد ابوّت و بنوّت که نمی توان گفت این در خارج ابوت است) و عـدم ملکه (ماننـد عـدم البصـر) در خارج وجود عینی ندارنـد ولی اینها قابل انتزاع هسـتند و به همین سـبب در خارج واقعیتی دارند به این سـبب عدم البصـر از انسان انتزاع می شود ولی از دیوار قابل انتزاع نیست. ما نحن فیه هم که ترک الصـلاه است از باب عدم الملکه می باشد که هرچند وجود عینی ندارد ولی منشأ انتزاع دارد.

یلاحـظ علیه: در قـابلیت حق بـا محقق اصـفهانی است مثلا در پارچه خصوصـیتی است که از آن پیراهن بودن انتزاع می شود و هکـذا در ابوت و بنوت که بیـانگر وجود قـابلیتی در فرد است که از آن این دو اضـافه انتزاع می شود ولی این کلام در عـدم و ملکـه صـحیح نیسـت. در این مـورد آنچه واقعیت و وجـود خـارجی دارد همـان ملکه استماننـد بصر و عـدم چیزی نیست تا حکمی بر آن بار شود.

ثم ان ههنا مناقشه اخری فی کلام العلامه الطباطبایی: ایشان قائل است که عدم بصـر دارای واقعیتی است زیرا می توان آن را از عدم سمع ممایز کرد

ص: ۹

یلاحظ علیه: آنچه واقعیت و تمیز دارد همان سمع و بصر است و عدم، تمیزی ندارد و اگر تمیزی در آن دیده می شود به سبب انتساب آن به سمع و بصر می باشد.

ثم ان المحقق الخراسانی ناقش فی المقدمه الاولی صغرویا: ایشان در ابتدا استدلال طرف دعوی را ذکر می کند و می فرماید: ان توهم توقف الشیء (ازاله) علی ترک ضده (ترک صلاه) لیس الا من جهه المضاده و المعانده بین الوجودین و قضیتهما الممانعه بینهما و من الواضح ان عدم المانع من المقدمات (بعد اشکال خود را به این استدلال ذکر می کند و می فرماید:) و هو توهم فاسد و ذلک لأن المعانده و المنافره بین الشیئین لا تقتضی إلا عدم اجتماعهما فی التحقق و حیث لا منافاه أصلا بین أحد العینین و ما هو نقیض الآخر و بدیله بل بینهما کمال الملاءمه کان أحد العینین مع نقیض الآخر و ما هو بدیله فی مرتبه واحده من دون أن یکون فی البین ما یقتضی تقدم أحدهما علی الآخر کما لا یخفی

یعنی ترک الصلاه نمی تواند مقدمه ی ازاله باشد زیرا هرچند صلات با ازاله منافات دارد ولی ترک هر یک با دیگری کاملا موافق است. ترک الصلاه با ازاله و ترک الازاله با صلات کاملا هماهنگ است.

نقول: کلام محقق خراسانی کاملا صحیح است ولی ما از طریق دیگری اشکال کرده ایم به این بیان که اشکال محقق خراسانی صغروی است ولی ما اشکال کبروی وارده کرده ایم.

ضد خاص ۹۱/۰۶/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ضد خاص

بحث در این است که آیا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص هست یا نه؟

ص: ۱۰

گفتیم اصولیین می گویند که امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص می باشد و این مطلب را از دو راه تقریر می کنند. سخن در تقریر اول است که از باب مقدمیت می باشد و گفتیم این خود بر چهار مقدمه استوار است:

المقدمه الاولی: ترک الصلاه مقدمه للازاله (برای ازاله باید نماز را ترک کنم)

المقدمه الثانیه: مقدمه الواجب واجب (بنابراین ترک نماز واجب می شود)

المقدمه الثالثه: امر به ترک صلاه مقتضی نهی از ضد عام است یعنی نماز منهی عنه می باشد.

المقدمه الرابعه: نهی در عبادات موجب فساد و اگر کسی نماز بخواند باطل می باشد.

محقق خراسانی مقدمه ی اول را از سه راه باطل می کند:

اشکال اول: المعانده غیر المقدمیه

ایشان می فرماید: بین صلات و ازاله معانده هست و این دو با هم جمع نمی شوند ولی بین ترک صلات و انجام دیگری کاملا موافقت و ملائمت وجود دارد. مسأله ی معانده غیر از مسأله ی مقدمیت است.

توضیح ذلک: اینکه در فلسفه آمده است که عدم المانع جزء علت تامه است در ما نحن فیه صدق نمی کند. عدم المانع هنگامی جزء علت تامه است که مانع، جلو مقتضی را بگیرد مانند رطوبت که جلوی آتش را می گیرد. ولی در ما نحن فیه وجود صلات مانع از تأثیر مقتضی نیست بلکه فقط مانع ازاله می باشد. بنابراین این بحث مربوط به مسأله ی معاندت و رفاقت می شود نه مربوط به مسأله ی مقدمیت.

عبارت کفایه در این بحث ناقص است و بعد از چند سطر آن را توضیح داده است و گفته است بین عدم المانع و معاندت فرق است.

نقول: ما همانطور که در جلسه ی قبل گفتیم، قبول نداریم که عدم المانع بتواند مقدمه باشد زیرا عدم هیچ گونه تاثیری در عالم وجود ندارد ولی محقق خراسانی قبول دارد که عدم المانع می تواند مقدمه باشد ولی در خصوص این مورد اشکال می کند و آن را از باب معاندت می داند نه مقدمیت.

اشکال دوم: قیاس الضدین بالمتناقضین

اشکال دوم محقق خراسانی این است که ضدین در حکم متناقضین است. بیاض و لا بیاض با هم متناقض هستند و کسی در متناقضین نگفته است که اگر بیاض بخواهد بیاید این امر متوقف بر لا بیاض می باشد و فقط می گویند: بیاض و لا بیاض با هم متناعد و ناسازگار هستند. همین بحث در ضدین هم مطرح می شود و ازاله با صلات متعاند است.

اشکال سوم: استلزامه الدور

اگر ما قائل شویم که ترک الصلاه مقدمه ی ازاله است از آن طرف هم باید بگوییم ازاله مقدمه ی ترک الصلاه می باشد. یعنی همانطور که اگر بخواهم ازاله کنم نباید نماز بخوانم، از آن طرف اگر بخواهم نماز بخوانم باید ازاله را ترک کنم و این دور است.

ثم ان المحقق الخوانساری (متوفای ۱۱۹۹) اجاب عن هذا الدور ما هذا خلاصته: ان التوقف من جانب الازاله فعلی و من جانب الصلاه شأنی.

این جواب را محقق خراسانی در کفایه ذکر کرده است

محقق خراسانی قائل است که توقف از یک طرف فعلی است و از طرف دیگر شأنی به این بیان که وقتی می خواهم ازاله ی نجاست کنم در این حال مقتضی بر ازاله ی نجاست در من هست و صلات جلوی مقتضی را می گیرد و بنابراین توقف، فعلی می باشد زیرا اراده ی ازاله در من هست و جلوی این اراده چیزی جز نماز خواندن که فعلی است نمی گیرد.

ص: ۱۲

اما عکس آن یعنی اینکه ترک الصلاه متوقف ازاله باشد شأنی است زیرا کسی که بی نماز است غالبا به سبب این است که از خداوند نمی ترسد بنابراین مقتضی در او نیست از این رو اگر ازاله هم نباشد او نماز نمی خواند از این رو توقف ترک صلاه بر ازاله شأنی است. بلکه اگر کسی مانند مقدس اردبیلی وارد مسجد شود ترک صلاه او متوقف بر ازاله است ولی غالبا افراد به سبب فقد مقتضی صلات را ترک می کنند یعنی اراده ندارند که نماز بخوانند از این رو توقف در آنها شأنی است به این معنا که اگر روزی اراده کند نماز بخواند انجام آن متوقف بر ترک ازاله می باشد.

محقق خراسانی ابتدا با عبارت: (و ما قیل) کلام محقق خراسانی را بیان می کند و بعد با عبارت: (غیر سدید) جواب آن را بیان می کند و جالب این است که بین مبتدا و خبر یک ان قلت و قلت را بیان می کند که بر اساس اشکالی است که شیخ عبد الله گلپایگانی در درس مطرح کرده بود.

جواب محقق خراسانی: هرچند ایشان دور را رفع کرده است ولی مفسده ی دور را نتوانسته است رد کند. به این بیان که ایشان اعتراف کرده است ازاله متوقف بر ترک الصلاه است (بنابراین ترک الصلاه مقدم است) و از آن طرف هم گفته است که ترک الصلاه شانا موقوف بر ازاله است (بنابراین ترک الصلاه شانا مؤخر است). بنابراین شیء واحد فعلا مقدم است و شانا مؤخر و این همان مفسده ی دور می باشد.

ص: ۱۳

اما المقدمه الثانیه: مقدمه الواجب واجب

این بحث را مفصلا بیان کردیم و گفتیم امر به مقدمه هیچ نوع محرکیتی ندارد زیرا اگر امر به ذی المقدمه مانند امر به نماز من را به نماز حرکت دهد دیگر امر به وضو بی فایده است و اگر حرکت ندهد امر به وضو هم نمی تواند حرکت دهد زیرا امر به مقدمه نه ثواب دارد و نه عقاب.

اما المقدمه الثالثه: اذا وجب الشیء حرم ضده یعنی اگر ترک صلات واجب باشد ضد آن که صلات است حرام می باشد.

این را هم قبلا بحث کردیم که اگر چیزی واجب شود ضد عام آن حرام نمی باشد.

المقدمه الرابعه: نهی در عبادات موجب فساد است.

این مقدمه را بعدا بحث می کنیم

ثم ان ههنا شبهه للکعبی: کعبی که از علمای معتزلی است می گوید: در دنیا چیزی به نام مباح داریم زیرا مولی مثلا می گوید: لا تکذب و من برای دروغ نگفتن باید مشغول به کار مباح دیگری شوم مانند غذا خوردن، مطالعه کردن، خوابیدن و غیره و هر کار به ظاهر مباحی که انجام دهم از باب مقدمه ی واجب، واجب خواهند بود.

یلاحظ علیه: دروغ نگفتن مستند به فعل مباح نیست بلکه مستند به فقد المقتضی می باشد یعنی در من اراده ی دروغ نیست. دروغ نگفتن به خاطر این نیست که من غذا می خورم و یا می آشامم بلکه به خاطر این است که چون از خدا می ترسم اراده نمی کنم که دروغ بگویم.

ص: ۱۴

حتی اگر کسی که به راحتی دروغ می گوید در موردی نخواهد دروغ بگوید و در نتیجه خود را به کار مباح دیگری مشغول کند در اینجا هم فعل مباح مقدمه ی ترک دروغ نیست بلکه اراده ی انجام فعل مباح مقدمه ی ترک دروغ می باشد.

بحث محقق خوانساری می گوید اگر جسمی سفید باشد و بخواهیم آن را سیاه کنیم، سیاهی متوقف بر عدم بیاض است ولی اگر جسمی سفید نباشد و بخواهیم آن را سیاه کنیم آن دیگر متوقف بر عدم بیاض نیست. ایشان با این بیان تفصیلی را ارائه می دهد.

(بررسی این بحث را به خود شما وا می گذاریم)

نکته ای به مناسبت سالروز شهادت امام صادق علیه السلام:

خدمت بزرگ ایشان تأسیس دانشگاه اسلامی بود که به دنبال دانشگاه امام باقر علیه السلام بود. اهل بیت بعد از جریان کربلا مورد احترام مسلمانان قرار گرفتند و جریان کربلا موجب شد که عواطف مردم متوجه اهل بیت شود و خشم و غضب مردم به سمت امویان برگردد. بنابراین امویان کمتر متعرض ائمه می شدند. وقتی این فشار کم شد و از طرفی امویان و عباسیان به جان هم افتادند فرصتی برای امام صادق علیه السلام مهیا شد که سنت پیامبر اکرم (ص) احیاء شود.

سنت رسول خدا (ص) نوشته نشده بود و عمر خطاب و ابوبکر از نوشته شدن آن جلوگیری کرده بود. در زمان منصور دوانیقی در سال ۱۴۳ نوشتن سنت پیامبر اکرم (ص) آغاز شد بدین گونه که بعد از امام باقر علیه السلام که متوفای ۱۱۴ بود تا سال ۱۴۳ امام صادق علیه السلام مشغول بیان سنت پیامبر اکرم (ص) بود.

ص: ۱۵

امام صادق علیه السلام در علوم مختلف از قبیل فقه، متکلم و علوم طبیعی و غیره اهتمام داشت و نظر او به تمام علوم اسلامی بود و در هر دوره فرد یا افرادی را تربیت می کرد.

نهی خاص ۹۱/۰۶/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی خاص

بحث در این است که دو واجب داریم یکی مضیق مانند ازاله ی نجاست از مسجد و یک واجب موسعی داریم مانند نماز. که بحث در این است که اگر کسی ازاله را رها کند و بخواهد نماز بخواند آیا نمازش صحیح است یا باطل.

از دو راه گفته اند نماز باطل است.

راه اول را مطرح کردیم که از باب مقدمیت بود به این بیان که ترک الصلاه مقدمه ی ازاله است و مقدمه ی واجب هم واجب می باشد در نتیجه ترک الصلاه واجب می شود. همچنین امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است که نقیض آن می باشد از این ترک الصلاه موجب نهی از صلاه می شود در نتیجه نماز منهی عنه می شود و نهی در عبادات موجب فساد است.

اما المسلک الثانی و هو الملازمه: مولی وقتی می فرماید: ازل النجاسه، این امر است و ازاله واجب می شود. امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام است یعنی نقیض آن را باید ترک کرد در نتیجه ترک الازاله حرام می شود و ترک الازاله ملازم با نماز است و متلازمین باید حکم یکسانی داشته باشند. اگر ترک الازاله حرام است نماز که ملازم با آن است باید حرام باشد.

ص: ۱۶

اگر نماز حرام نباشد یک از دو تالی فاسد به وجود می آید. یا تکلیف محال لازم می آید و یا اینکه واجب مطلق از واجب مطلق بودن خارج می شود.

تکلیف محال به این گونه است که مولی می گوید هم نباید ازاله را ترک کنی و هم می توانی ترک کنی و نماز بخوانی.

اگر هم بگوید: حال که نماز می خوانی من از ترک ازاله رفع ید می کنم در این حال لازم می آید که واجب مطلق از واجب مطلق بودن خارج شود و مشروط شود یعنی ترک ازاله هنگامی حرام است که نماز نخوانی و الا حرام نیست.

یلاحظ علیه: مطلب اول شما صحیح است و آن اینکه مولی امر به ازاله ی نجاست کرده است ولی مطلب دوم شما صحیح نیست و امر به شیء مقتضی نهی از ضد عام که همان نقیض است نمی باشد. گفتیم یا بر این امر دلیل وجود ندارد و اگر هم دلیل باشد نهی مزبور لغو و باطل است زیرا معنا ندارد مولی در کنار امر، از ترک آن هم نهی کند زیرا اگر امر اول محرک باشد دیگر از نهی دوم بی نیازیم و اگر اولی محرک نیست دومی یقینا نمی تواند محرک باشد.

ثانیا: در سال قبل گفتیم که ابو الحسین بصری گفت مقدمه ی واجب واجب است و از همین راه پیش آمد. همان جوابی را که آنجا مطرح کردیم در اینجا هم جاری است و آن اینکه قبول داریم به ازاله امر شده است و امر به ازاله مقتضی نهی از ضد آن است یعنی لاـ تترک الازاله. همچنین قبول داریم که ترک ازاله هم ملازم با نماز است ولی دیگر قبول نداریم متلازمین دارای حکم واحدی باشند. به این معنا که می توان گفت ازاله حرام است ولی حرام نباشد. ابو الحسین بصری ایراد کرد که اگر نماز حرام نباشد و من نماز بخوانم تکلیف به محال و جمع بین ضدین پیش می آید و یا اینکه واجب مطلق باید از واجب مطلق بودن خارج شود.

ص: ۱۷

در جواب می گوییم: نماز می تواند مباح باشد. اگر شارع بفرماید ترک ازاله حرام است و از آن طرف نماز واجب است این مستلزم تکلیف به محال است ولی وقتی خواندن نماز مباح باشد دیگر محالی پدید نمی آید مباح بودن به این معنا است که اگر نمازگزار باید فکر کند و ببیند اگر مسلتزم ترک واجب است آن را نباید بخواند (مثلا در جایی که در مسجد نجاست است) ولی اگر دید مستلزم ترک واجب نیست (در موردی که در مسجد نجاست نیست) می تواند آن را بخواند.

خلاصه اینکه دلیلی بر حرمت نماز پیدا نکردیم نه از راه مقدمیت و نه از راه ملازمه.

الثمره الفقهیه: گفتیم اگر نماز حرام باید منهی عنه می شود از این رو بحث در این است که آیا نماز منهی عنه است یا نه.

فایده ی آن این است که اگر نماز منهی عنه باشد صغری برای فصل سوم درست می شود و آن اینکه آیا نهی در عبادات موجب فساد می شود یا نه؟

و من هنا یعلم مسأله ی اصولی آن نیست که همیشه مقدمه ی استنباط باشد بلکه گاه مسأله ی اصولی مقدمه ی مسأله ی دیگری است که آن مسأله ی دیگر مقدمه ی استنباط می باشد. مانند ما نحن فیه که نهایتا ثابت می کند نماز منهی عنه است ولی این مسأله خود مقدمه برای حکم دیگری است.

اذا علمت هذا فاعلم: بعضی فصلی در این بحث گشوده اند و گفته اند فرض می کنیم نماز منهی عنه است. این نهی به کار نمی آید زیرا در فصل سوم خواهیم گفت که نهی در عبادات هنگامی موجب فساد است که نهی، نفسی باشد که حاکی از مضغوبیت و ناراحتی مولی باشد مانند روزه در روز عید فطر. ولی در ما نحن فیه نهی از نماز نفسی نیست. نهی از آن عرضی است و به سبب این است که ازاله اهم است و الا نماز که معراج المومن می باشد و موجب تنهی عن الفحشاء و المنکر می باشد نمی تواند منهی عنه نفسی باشد.

ص: ۱۸

شیخ بهاء الدین عاملی از راه دیگری این بحث را بی ثمر خوانده است و گفته است نهی مزبور بی ثمر است زیرا نماز در هر صورت فاسد است. زیرا اگر نماز مزبور منهی عنه نباشد ولی ما نیازی به نهی نداریم زیرا نماز مزبور به سبب وجود نجاست امر ندارد. اگر هم خوانده شود بی اثر است زیرا عملی بدون امر است زیرا مولی نمی تواند هم به ازاله امر کند و هم در عرض آن به نماز امر کند.

ثم ان کلام الشیخ صار سببا لتصحیح الصلاه بوجوه ثلاثه:

الوجه الاول: اتیان الصلاه بالملاک

نماز هرچند امر ندارد ولی ملاک نماز در آن وجود دارد و نماز مزبور تنهی عن الفحشاء و المنکر است و معراج کل تقی می باشد.

محقق خراسانی این وجه را قبول می کند و می گوید: نماز مزبور هرچند امر ندارد ولی با نمازی که در مسجد بدون نجاست خوانده می شود یکی است.

یلاحظ علیه: از کجا می گویید نماز مزبور دارای ملاک است؟ ملاک را باید از راه تعلق امر به عمل کشف کرد. وقتی نماز مزبور امر ندارد نمی توان ملاک را کشف کرد و کشف آن علم غیب است.

الوجه الثانی: نماز مزبور امر شخصی ندارد ولی امر طبیعی دارد و آن امر به اقم الصلاه لدلوک الشمس می باشد.

الوجه الثالث: از طریق ترتب

یعنی مولی می فرماید: ازل النجاسه و ان عصیت فصل.

ان شاء الله در جلسه ی بعد وجه دوم و سوم را بررسی خواهیم کرد.

امر به ضد و مسأله ی ترتب ۹۱/۰۶/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: امر به ضد و مسأله ی ترتب

ثمره ی مسأله این بود که اگر امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاص باشد خواندن نماز حرام می شود و در نتیجه امتثال آن باطل می شود.

در نفر به این ثمره اعتراض کردند:

اعتراض اول می گوید: این ثمره باطل است زیرا هرچند نماز منهی عنه باشد ولی چون نهی نفسی نیست بلکه غیری است موجب فساد نمی شود. نهیی موجب فساد می شود که حاکی از مبغوضیت باشد و این فقط در نهی نفسی محقق است.

معترض دوم شیخ بهاء الدین عاملی است که می گوید: احتیاج به نهی نداریم یعنی حتی اگر نماز منهی عنه نباشد ولی امری در کار نیست و نماز مزبور بدون امر است زیرا نمی شود که هم ازاله واجب باشد و هم نماز امر داشته باشد.

اشکال شیخ بهاء الدین باعث شد برای تصحیح امر سه راه پیشنهاد شود:

راه اول: از محقق خراسانی است که فرمود: هرچند امر نیست ولی ملاک نماز وجود دارد.

در جواب گفتیم: اگر امر وجود داشته باشد می توانیم به ملاک دست رسی پیدا کنیم ولی وقتی امری در کار نیست فهمیدن ملاک امکان پذیر نیست.

از این اشکال می توان جواب داد که این فقط در متعارضین راه دارد مثلا یک دلیل می گوید: جمعه واجب است و دیگری می گوید ظهر واجب است که یقینا آنی که امر ندارد ملاک هم ندارد و آنی که امر دلالت یقینا ملاک دارد. ولی در متزاحمین چنین نیست. در متزاحمین امر به مهم ساقط است ولی ملاک و مصلحت آن ساقط نمی باشد.

ص: ۲۰

راه دوم: محقق ثانی (شیخ علی بن عبد العالی عاملی کرکی) صاحب کتاب جامع المقاصد در شرح قواعد علامه در ج ۵ جواب آن اشکال را بیان کرده است. البته عصر او بر شیخ بهاء الدین مقدم است ولی این نشان می دهد که اشکال شیخ بهاء الدین در آن زمان در ذهن ایشان آمده بود که در صدد جواب بر آمده بود. (محقق ثانی در ۹۴۰ فوت کرده است و شیخ بهاء الدین در ۱۰۳۰) ایشان می فرماید: صلات مزبور که به ازاله مبتلا شده است هرچند امر ندارد ولی طبیعت صلات امر دارد. اقم الصلاه امر به طبیعت است و از بین نرفته است زیرا امر مزبور میلیون ها مصداق دارد، مانند نماز در مسجد اعظم و جاهای دیگر

ولی فقط یک فرد آن با ازاله درگیر شده است اگر آن فرد امر نداشته باشد ولی امر به طبیعت باقی است و می توان آن فرد را به نیت امر به طبیعت آورد نه امر به آن مصداق خاص.

صاحب کفایه بعد از اینکه مبحث ترتب را تمام می کند مطلب محقق ثانی را ذکر می کند ولی مناسب بود در این مکان آن بحث را مطرح می کرد.

بیان صاحب کفایه در توضیح کلام ایشان این است که چون نماز مزبور با سایر افراد نماز در ملاک و مصلحت یکی است طبیعت آنها هم با هم یکی می باشد.

یلاحظ علیه: این جواب کافی نیست گاه می گوییم ملاکی در کار است که آن را نمی شود رد کرد ولی اگر سخن از ملاک نباشد بلکه سخن از طبیعت می باشد در آن سه فرض وجود دارد:

ص: ۲۱

گاه امر به نمازی که مبتلا به ازاه است انشائی است. این فرض فایده ندارد زیرا تا وجوب به مرحله ی فعلیت نرسد و در مقام نشاء باقی بماند لازم الامتثال نیست.

گاه امر به نماز مزبور به امر فعلی است ولی وجوب فعلی است و واجب استقبالی (یعنی بعد از ازاله ی نجاست واجب می آید) این فرض هم بی فایده است زیرا چون هنوز ازاله نکرده ام واجب نیامده است.

گاه امر به وجوب و واجب هر دو فعلی است. در این حال وجوب و واجب در ازاله نیز فعلی است فیلزم الامر بالضدین فعاد الاشکال.

راه سوم: حل مشکل از راه ترتب

ترتب عبارت است از دو امر که در طول هم هستند نه در عرض هم یعنی مولی می فرماید: ازل النجاسه فان عصیت فصل. (البته مراد از عصیان، عصیان متأخر است نه عصیان متقدم و بعد این نکته را توضیح می دهیم)

اصولیین هم بر دو قسم هستند دسته ای مانند امام و مرحوم بروجردی قائل به ترتب هستند ولی بعضی مانند محقق خراسانی منکر آن می باشند.

برای فهمیدن ترتب باید چند مقدمه را بیان کنیم:

المقدمه الاولی: ما هو الفرق بین التعارض و التزاحم

اما تعارض در جایی است که دو دلیل در مقام انشاء و جعل با هم منافات داشته باشند به گونه ای که جعل هر دو امکان پذیر نباشد (چه در مقام امتثال بتوان هر دو را امتثال کرد یا نه) به آن تعارض می گویند. مانند روایتی که می گوید: ثمن العذره سحت و لا بأس ببیع العذره.

مباح و حرمت با هم در یک مورد قابل جعل نیست و در مقام امتثال هم قابل جمع نیستند.

ولی گـاه در مقام انشاء متعارض هسـتند ولی در مقام امتثال متعارض نیسـتند. ماننـد، یسـتحب الـدعاء عنـد رؤیه الهلال و یجب الـدعاء عند رؤیه الهلال. در مقام امتثال هر دو قابل جمع هسـتند به این گونه که کسـی که در زمان رؤیت هلال دعا می خواند به استحباب و وجوب هر دو عمل کرده است.

اما تزاحم در جایی است که در مقام انشاء و جعل هیـچ تنافی و تعارضـی بین آن دو نیست بلکه در مقام امتثال با هم قابل جمع نیسـتند. مولی می فرمایـد: اقم الصـلاه لـدلوک الشـمس و بعد می فرماید: ازل النجاسه عن المسـجد فورا. این دو در مقام جعل هیـچ تنافی با هم ندارنـد ولی در مقام امتثال قابل جمع نیسـتند زیرا قدرت مکلف ضـعیف است و نمی تواند هم نماز بخواند و هم نجاست را برطرف کند.

البته یـک نوع تزاحم دیگر هم داریم که در باب امر و نهی مطرح می شود و مناسب با باب ترتب نیست و آن ماننـد امر به نماز و نهی از خواندن نماز در زمین غصبی است.

مرجحات متزاحمین و متعارضین:

مرجحات متعارضین سماعی است از این رو موثقه ی عمر بن حنظله بیانگر آن است که امام علیه السلام می فرماید: اول باید به مشـهور عمل کرد (در روایت زراره آمده است اول باید به اعدل و اوثق عمل کرد) این مرجحات سـماعی است و فقط معصوم بایـد بگویـد بین دو متعارض کـدام اقرب الی الواقع است و کـدام ابعـد. زیرا در متعارضـین تنافی در مقام جعل است و ما نمی توانیم اقرب را تشخیص دهیم.

اما مرجحات باب تزاحم قیاسی است یعنی ما با عقل خود می توانیم درک کنیم که کدام را بر دیگری مقدم کنیم:

الراجح بالذات مقدم علی الراجح بالعرض: مثلا دیدیم دو نفر دارند غرق می شوند یکی مسلمان است و دیگری ذمی که مصون الدم می باشد. ما هم فقط یک نفر را می توانیم نجات دهیم واضح است که باید مسلمان را نجات داد. عقل در این مقام خودش ما را راهنمایی می کند.

تقدیم المضیق علی الموسع (به عبارت دیگر الراجح بالعرض مقدم علی غیر الراجح بالعرض): وارد مسجد شدیم و هم ازاله واجب است و هم نماز. ازاله در اینجا بالعرض واجب است زیرا واجب مضیق است ولی امر به نماز چنین نیست زیرا موسع است. بله اگر وقت خواندن نماز ضیق باشد در این حال باید نماز را بر ازاله مقدم کرد.

تقدیم ما لا بدل علی ما له بدل: در بیابان هستیم و یک کاسه آب داریم و لباس ما هم نجس است و وضو هم نداریم. اگر آب را در لباس مصرف کنیم به وضو نمی رسیم و هکذا اگر وضو بگیریم. در اینجا وضو بدل دارد که تیمم است از این رو باید آب را برای لباس مصرف کنیم و آن را آب بکشیم و برای نماز تیمم کنیم.

حکمی که امتثالش مقدم است باید بر حکمی که امتثالش مؤخر مقدم شود: می توانم یک دقیقه قائما بایستم و نماز بخواند امر دائر است بین اینکه حمد را قائما بخوانم و رکوع و سجود را نشسته و ایماء به جا آورم و یا اینکه رکوع و سجود را قائما بخوانم و حمد را جالسا بخوانم.

ص: ۲۴

در این حال چون در نماز حمد را اول به جا می آورند و بعد رکوع و سجود را عقل می گوید اول محکوم به قرائت حمد قائما هستی و بعد که عاجز شد رکوع و سجود را نشسته بخوان.

تقدیم الواجب المطلق علی الواجب المشروط: پدر و مادر من و عیال من احتیاج به نفقه دارند اگر نفقه را صرف آنها کنم دیگر نمی توانم به مکه روم و اگر به مکه روم دیگر نمی توانم هزینه ی واجب النفقه را پرداخت کنم. نفقه ی پدر و مادر و عیال واجب مطلق است ولی حج واجب مشروط است و مشروط به استطاعت می باشد از این رو وقتی پول را صرف واجب مطلق کنم دیگر موضوع برای واجب مشروط باقی نمی ماند.

ان شاء الله فردا به سراغ مقدمه ی سوم می رویم.

ترتب ۹۱/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترتب

بحث در مسأله ی ترتب است و برای شروع در بحث چند مقدمه را بیان می کنیم. دو مقدمه را در جلسه ی قبل بیان کردیم که عبارت بود از فرق بین تزاحم و تعارض و دیگر، بیان مرجحات تزاحم

امروز به سراغ مقدمه ی سوم می رویم که عبارت است از تعریف ترتب: الترتب عباره عن تعلق امر فعلی بالاهم و تعلق امر فعلی مشروط بالعصیان.

ترتب این است که امری که فعلی است بر اهم تعلق بگیرد و هیچ شرطی هم نداشته باشد مانند ازل النجاسه و یا اینکه دو نفر غرق می شوند یکی مسلمان و دیگری ذمی که امر به (نجّ المسلم) مطلق است. در کنار آن امر فعلی دیگری هم وجود دارد که مشروط به عصیان می باشد. مثلا مولی می فرماید: و ان عصیت فصلّ و یا و ان عصیت فنجّ الذمی.

ص: ۲۵

نکته ی مهم این است که هر دو امر باید فعلی باشد ولی امر به اهم مطلق است و امر به مهم مشروط.

المقدمه الرابعه: بحث ترتب عقلی است نه لفظی و آن اینکه آیا چنین اجتماع دو امر عقلاـ ممکن است یا نه. محقق خراسانی قائل است اجتماع دو امر فعلی که یکی مطلق باشد و دیگری مشروط ممکن است نمی باشد ولی مرحوم نائینی، امام قدس سره و آیه الله بروجردی قائل هستند این کار عقلا امکان دارد.

المقدمه الخامسه: در امور تکوینی می گویند: امکان الشیء لا یدل علی وقوع الشیء. از این رو عنقاء و انسان صد سر ممکن است موجود شود ولی این دلیل بر این نیست که موجود هم شده باشد.

اما در بحث عقلی عکس است و امکان ترتب عقلا دلیل بر وقوع آن و ورود آن در شریعت اسلامی می باشد.

محقق خراسانی این بحث را چند صفحه بعد از بحث ترتب مطرح می کند ولی ما آن را در اینجا ذکر می کنیم. دلیل آن هم این است که شیخ بهاء الدین گفته بود: امر به ازاله مستلزم نهی از صلات نیست ولی برای اینکه تضاد پیش نیاید باید امر صلاتی ساقط شود. قائلان به ترتب می گویند: برای رفع تضاد لازم نیست امر صلاتی را ساقط کنیم بلکه همین که امر صلاتی از اطلاق در آید و مشروط باشد تضاد از بین می رود. امکان داشتن این مسأله دلیل بر وقوع آن است زیرا: الضروریات تتقدر بقدرها. ما و شیخ بهاء الدین دنبال ضرورتی هستیم ولی شیخ بهاء الدین بیش از مقدار لازم به سراغ ضرورت می رود و اصل امر را از بین می برد ولی ما به مقدار کم تری به سراغ ضرورت می رویم و می گوییم: بگذارید امر سر جای خود باشد و فقط وجوب مطلق آن به وجوب مشروط مبدّل شود.

ص: ۲۶

المقـدمه السادسه: قاعـده ای وجود دارد که هم در ترتب به کار می آید و هم در غیر آن و آن این است که اوامر مولی به سـه چیز ساقط می شود:

الامتثال. مثلا مولی می گوید آب بیاور و من هم آب می آورم.ارتفاع الموضوع. آیه الله بروجردی بر این مورد مثال می زد که جنـازه ای بود و قرار بود غسـل دهیم ولی ناگهان سـیل آمـد و جنازه را برد. العصـیان. مثلا جواب سـلام فوری است ولی وقتی طرف جواب ندارد و سلام کننده هم رفت دیگر امر ساقط می شود و کیفرش باقی می ماند.

المقـدمه السابعه: امر به مهم مشـروط به عصـیان است. حال گاه خود عصـیان شـرط است و گاه نیّت عصـیان شـرط است و هر کدام از آنها بر سه قسم است که عبارتند از: عصیان متقدم، عصیان مقارن و عصیان متأخر.

صاحب کفایه در شـرطیت عصـیان خارجی فقط یک قسم را گفته است که همان عصیان متأخر است ولی وقتی نیّت عصیان را ذکر می کنـد دو قسم را ذکر کرده است که نیّت عصـیان متقـدم و متقارن است. عبارت ایشان در کفایه چنین است: لتصـحیح الامر بنحو الترتب علی العصـیان (عصـیان خارجی) و عدم اطاعه الامر بالشـیء بنحو الشـرط المتاخر (یعنی اگر عصـیان خارجی شرط باشد حتما باید به نحو شرط متأخر باشد) او البناء علی المعصیه بنحو الشرط المتقدم او المقارن.

دلیل آن این است که اگر عصـیان خارجی نسـبت به امر اهم به نحو شـرط متقدم باشد صورت مسأله از حالت ترتب خارج می شود.

ص: ۲۷

توضیح ذلک: مثلا امر به اهم فوری است مانند امر مولی که می گوید: نجّ ولدی فان عصیت فنجّ عبدی. عصیان خارجی آن به این گونه است که بچه را نجات ندهیم تا غرق شود. در این حال وقتی امر به اهم را عصیان کردیم (با عصیان مقتدم) دیگر بحث ما از حالت ترتب خارج می شود زیرا امر به اهم از بین رفته است و امر به مهم بدون منازع باقی می ماند.

از این رو عصیان خارجی نمی تواند به نحو شرط متقدم باشد. ترتب در جایی است که امر به اهم تا آخر در کنار امر به اهم باقی می ماند.

اما در جایی که شرط فعلیت امر به مهم عصیان امر به اهم و به نحو عصیان مقارن باشد. (عصیان مقارن به این معنا است که: العصیان شرط حدوثا لا بقائا یعنی یک آن شرط محقق می شود و از بین می رود مثلا هنگام ازاله به محض اینکه الله اکبر نماز را بگویم شرط محقق می شود.)

محقق خراسانی قائل این شق هم از ترتب خارج است و آن به سبب قاعده ای است که صاحب کفایه آن را قبول کرده است که عبارت است از اینکه وقتی شرط در واجب مشروط حاصل شود، واجب مشروط به واجب مطلق تبدیل می شود. بنابراین نماز که مشروط به زوال شمس است بعد از زوال شمس تبدیل به واجب مطلق می شود.

اما در بحث ترتب به این گونه است که وقتی فرد هنوز گفتن الله اکبر را تمام نکرده است امر به ازاله مطلق و امر به صلات مشروط (به عصیان و ترک ازاله) می باشد ولی وقتی الله اکبر را کاملا گفت و شرط امر به مهم حاصل شد، امر به نماز مطلق می شود. در نتیجه بحث در دو واجب مطلق است که عبارتند از ازاله و نماز.

بنابراین اگر شـرط متقدم و یا مقارن باشد بحث، از ترتب خارج می شود اما در شـرط متأخر هیچ مشکلی پیش نمی آید به این بیان که عصـیان خارجی اهم شـرط متأخر می باشد (یعنی هم حدوثا و هم بقاء شـرط است) از این رو وقتی نماز می خوانم در کنـار آن امر به اهم که ازاله است به قوت خود بـاقی است و در کنار آن امر به نماز هم همچنان واجب مشـروط می باشـد و تا میم السلام علیکم را نگویم امر به مهم که نماز است همچنان مشروط است. در نتیجه فرض ترتب تا آخر نماز باقی می ماند.

امـا بحث نیه العصـیان را به خودتان واگـذار می کنیم. محقق خراسانی قائل است که ترتب در صورتی محقق می شود که نیّت عصیان متقدم یا مقارن باشد ولی در فرض متأخر نمی شود.

ترتب ۹۱/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترتب

علمای اصول در صدد این هسـتند که برای نماز امر درست کنند و به مبحث ترتب رسیده ایم و گفته ایم به این گونه است که مولی به ازاله امر می کنـد به نحو مطلق و به صـلات امر می کنـد به نحو شـرط متأخر. شـرط متأخر در نظر محقق خراسانی این گونه است که شـرط در آن تصورا مقـدم است ولی وجودا مؤخر می باشـد. یعنی مولی می فرمایـد: ازل النجـاسه فـان عصـیت فصل یا بگوید: نجّ ولدی فان عصیت فنجّ عبدی.

همچنین گفتیم برای ترتب لازم نیست دلیل شرعی اقامه کنیم بلکه امکانش در وقوعش کافی است.

ص: ۲۹

صاحب کفایه و بعضی دیگر قائل اند ترتب محال است و نمی تواند واقع شود. ایشان می فرماید: امر به مهم (امر به صلات) در رتبه ی به امر به اهم (امر به ازاله) نیست چـون امر به اهم مطلـق است و امر به مهم مشـروط می باشـد و مشـروط نمی توانـد در رتبه ی امر مطلق قرار گیرد ولی متأسـفانه امر به مهم در رتبه ی امر به اهم می باشـد زیرا هنوز ازاله زائل نشده است و شـرط ما هم عصیان متأخر است نه عصیان متقدم و وقتی ازاله همچنان باقی است در همان حال که مولی می فرماید: صل در همان حال می فرماید: ازل النجاسه. بنابراین مفسده ای که در دو امر در عرض هم هستند در دو امر که در طول هم هستند نیز وجود دارد.

مفسده ای که در دو امر مطلق که در عرض هم هسـتند این است که بین آن دو مطارده است و هر دو یکدگر را نفی می کنند. همان مفسـده در دو امر طولی هم است به بیان که هرچند از ناحیه ی امر به مهم مطارده نیست ولی از جانب امر به اهم مطارده وجود دارد.

به بیـان دیگر مطـارده در دو امر عرضـی دو طرفی است و هر کـدام دیگری را نفی می کنـد ولی در دو امر طولی مطارده یک طرفه است ولی بالاخره مطارده وجود دارد و این بـدان معنا است که مفسده که در دو امر عرضـی است در دو امر طولی وجود دارد.

سؤال: عصـیان مزبور چگونه قابل تحقق است زیرا از یک سو می گوید شرط نماز که عصیان (و ترک ازاله) است حاصل شده است ولی از طرفی امر به ازاله نیز به قوت خود باقی و پابرجا است؟

ص: ۳۰

به عبارت دیگر امر به ازاله ساقط نشده است و از طرف دیگر شرط امر به صلات که عصیان است حاصل شده است. اگر واقعا عصیان شده است در هر دو صورت باید نتیجه اش یکسان باشد هم باید شرط امر به صلات حاصل شده باشد و هم امر به ازاله به سبب عصیان ساقط شده باشد (در جلسه ی قبل گفتیم از سه طریق امر، ساقط می شود و یکی از آنها عصیان است.)

در جواب می گوییم: آنی که امر صلاتی را ساقط می کند عصیان واقعی است. چون عصیان خارجی هنوز محقق نشده است امر به ازاله نیز ساقط نشده است و اما در نماز گفتیم شرط عصیان خارج به نحو شرط متأخر است نه متقدم و شرط متأخر چیزی است که تصورا مقدم است ولی وجودا مؤخر.

نقول: کسانی که قائل به ترتب هستند بیاناتی دارند که به آنها خواهیم پرداخت. ولی ما برای ترتب بیانی داریم که عصاره ی آن را از مرحوم آیه الله بروجردی گرفتیم و آن این است که امرین عرضیین (ازل النجاسه و صل) در مقام جعل و انشاء مطارده ندارند زیرا بحث در متزاحمین است نه در متعارضین و قبلا گفتیم مولی می تواند دو چیز مستقل را جعل کند منتها مکلف در مقام امتثال نمی تواند هر دو را با هم امتثال کند. (این بر خلاف تعارض است که در مقام جعل با هم تکاذب دارند)

همچنین هر دو امر عرضی در مقام فعلیت فعلی هستند و در این مقام نیز با هم تنافی و تطارد ندارند. به دلیل اینکه کل امر یدعو الی امتثال نفسه لا ـ الی الجمع بینه و بین امر آخر. بنابراین امر به ازاله فقط می گوید نجاست را باید زائل کنی و امر به صلات هم می گوید فقط باید نماز را بخوانی و ناظر به امر دیگری که در عرض آن است نمی باشد.

ص: ۳۱

ولی در مقام امتثال بین آن دو مطارده و تنافی وجود دارد زیرا مکلف یک قدرت بیشتر ندارد و فقط باید به یکی از آن دو امر بپردازد.

بنابراین دو امر عرضی در مقام انشاء و در مقام فعلیت با هم دعوا ندارند و فقط در مقام امتثال است که با هم سازگار نیستند.

هذا کله فی امرین عرضیین.

اما فی امرین طولیین: این دو امر نیز در مقام جعل و انشاء با هم مزاحمتی ندارند. در مولی مقام انشاء می تواند بگوید: ازل النجاسه و ان عصیت فصل.

در مقام فعلیت و داعویت نیز با هم تزاحم ندارند. جایی که دو امر عرضی با هم تزاحم ندارند به طریق اولی دو امر طولی با هم تزاحم ندارند. دلیل آن همان است که در قبلی گذشت و آن اینکه هر امری فقط می گوید: من را امتثال کن. بنابراین امر به ازاله می گوید فقط نجاست را ازاله کن و اگر عصیان کردی نماز بخوان.

اما در مقام امتثال می گوییم: بر خلاف دو امر عرضی، دو امر طولی در این مقام با هم با هم هیچ گونه تنافی ندارند زیرا جایی که من اراده می کنم نجاست را ازاله کنم در اینجا امر به صلات مزاحمتی ایجاد نمی کند من اول ازاله می کنم که وقتش فوری است و بعد نماز را در وسعت وقت می خوانم ولی اگر امر به ازاله که امر به اهم است من را حرکت نمی دهد مولی می گوید: حال که عصیان کردی پس نمازت را بخوان.

و ههنا بیان آخر: ههنا فرق بین طلب الضدین و بین طلب الجمع بین الضدین

توضیح ذلک: محقق خراسانی گفت: امر به مهم در رتبه ی امر به مهم نیست ولی امر به اهم در رتبه ی امر به مهم است و نتیجه ی آن طلب ضدین است.

نقول: نتیجه ی آن اگر طلب الضدین باشد باز مشکلی ایجاد نمی کند اگر مولی هم ازاله را طلب کند و هم ازاله را برای اینکه هر دو فعلی است هیچ مشکلی ایجاد نمی شود. آنی که محال است طلب جمع بین الضدین است.

قائلان به امتناع ترتب بین طلب الضدین و بین طلب الجمع بین الضدین خلط کرده اند. ترتب نتیجه اش طلب الضدین است ولی این موجب امر به محال نمی شود. زیرا اگر کسی مرید ازاله باشد امر به صلات کنار می رود و اگر کسی مرید صلاه باشد مولی می گوید: پس لا اقل همان نماز را بخوان.

با این بیان مشکل ترتب حل شده است و وقوع آن مستلزم هیچ محالی نیست.

ان شاء فردا سایر بحث های مربوط به ترتب را مطابق کفایه ادامه می دهیم.

ترتب ۹۱/۰۶/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترتب

بحث در ترتب است و امروز به سراغ بررسی مطالب کفایه می رویم. در کفایه ابتدا لا یقال و بعد فانه یقال گفته می شود سپس ما در آن مناقشه می کنیم. بعد به سراغ بیان ان قلت و قلت می رود و سپس ما در آن مناقشه می کنیم. سپس ان قلت و قلت سومی را مطرح می کند که آن را نیز مورد خدشه قرار می دهیم.

ص: ۳۳

صاحب کفایه ابتدا در لا یقال می گوید: ممکن است کسی بگوید: هرچند لازمه ی ترتب طلب الضدین است ولی با این حال مولی مقصر نیست بلکه مکلف به سبب سوء اختیار، کاری کرده است که دو تکلیف متوجه او شود. او اگر از ابتدا به سراغ ازاله می رفت دیگر دو تکلیف متوجه او نمی شد ولی چون به سراغ نماز خواندن رفته است دو تکلیف متوجه او شده است.

بعد صاحب کفایه در مقام جواب می فرماید: این کلام را نباید زد فانه یقال که تکلیف به محال از مولای حکیم محال است چه مکلف مقصر باشد و چه مقصر نباشد. مولای حکیم در هر حال نمی تواند دو تکلیف متضاد را در ذهن خود ایجاد کند.

وجه المناقشه: ما می گوییم: محقق خراسانی نسبت ناروایی به قائلین به ترتب داده است و بعد از آن جواب داده است. قائل به ترتب می گوید: محالی در کار نیست و هرگز سخن از طلب الجمع بین الضدین نیست بلکه سخن از الجمع بین الضدین می

باشد.

محال یا بایـد در مقام جعل باشـد و یا در مقام فعلیت و یا در مقام امتثال و دیروز بیان کردیم که در مقام جعل و فعلیت تضادی در کـار نیست و امـا در مقـام امتثال هم داعویت تشـریعی هرچنـد در ازاله هست ولی مولی چون می دانم من آن را انجام نمی دهم و عصیان می کنم اجازه می دهد به سراغ نماز بروم. (دیروز این بحث را مفصلا شرح دادیم)

بعد محقق خراسانی اضافه می کند: فان قلت: مطارده و تنافی اگر بین دو امر عرضـیین باشد در این حال هر دو یکدیگر را نفی می کنند مانند: انقذ هذا الولد و انقذ هذا الولد. و یا ازل النجاسه و صل

اما اگر دو امر ما طولی باشند در این صورت امر به اهم مطلق و امر به مهم مشروط می شود بنابراین مطارده یک طرفه است به این معنا که اگر مکلف قصد امتثال امر به اهم که ازاله است را داشته باشد هرگز مطارده ای در کار نیست بله اگر به سراغ امتثال امر به مهم که نماز است برود مطارده به وجود می آید.

محقق خراسانی در قلت: سه اشکال به آن وارد می کند.

اشکال اول ایشان این است که امر به مهم هرچند در رتبه ی امر به اهم نیست ولی امر به اهم در رتبه ی امر به مهم می باشد. بنابراین بالاخره مطارده وجود دارد.

اشکال دوم ایشان این است که در اینجا هم مطارده طرفینی است به این بیان که امر به بیان که در کنار امر به اهم فعلی می باشد و از آنجا که شرط مطارده این است که هر دو امر فعلی باشند در ما نحن فیه نیز هر دو امر فعلی می باشند و یکدیگر را نفی می کنند.

اشکال سوم ایشان این است که مستشکل در ان قلت به سراغ مقام امتثال رفته است ولی ما به سراغ مقامی می رویم که مکلف به سراغ امتثال نرود در این حال هر دو امر با هم مطارده دارند.

نقول فی وجه المناقشه: جواب هر سه اشکال در یک نکته خوابیده است و آن اینکه امر به اهم و امر به مهم در هر صورت فعلی است ولی معنای فعلیت این نیست که مکلف بین آن دو امر را جمع کند. معنای فعلیت این است که هر امری می گوید فقط من را امتثال کن. این هرچند از باب طلب الضدین می باشد ولی از باب طلب الجمع بین الضدین نمی باشد.

ص: ۳۵

بنابراین اشکال از تفسیر و معنای فعلیت حاصل شده است.

از این رو ما ناچاریم مسأله را از فعلیت به مقام امتثال ببریم و در این مقام هم گفتیم که اگر فرد به سراغ ازاله برود امر به نماز کنار می رود ولی اگر به سراغ نماز برود هرچند امر به ازاله فعلی است و داعویت تشریعی دارد ولی چون صارف دارد یعنی داعویت تکوینی ندارد (زیرا مکلف نمی خواهد آن را انجام دهد) ناچارا مولی می گوید: لا اقل به سراغ نماز خواندن برو.

اینک محقق خراسانی به سراغ ان قلت بعدی می رود و می فرماید: فان قلت ترتب هرچند محال است ولی در عرف و در خارج ترتب به شکل وسیعی وجود دارد. مثلا کلاسی هست و معلمی مشغول بیان چهار مسأله است و می گوید: اگر اینها را نتوانستید حل کنید لا اقل در فلان موضوع انشائی بنویسید. (در عروه الوثقی هم ۱۴ فرع وجود دارد که مربوط به مسأله ی ترتب می باشد) اگر ترتب محال است چگونه این همه مثال برای آن در خارج وجود دارد؟

محقق خراسانی در جواب می گوید: قلت:

جواب اول این است که مولی وقتی به امر دوم امر می کند از امر به اهم صرف نظر کرده است. یعنی وقتی مولی امر به انشاء نوشتن می کند دیگر از امر به اهم که حل مسائل ریاضی است صرفنظر کرده است و با صرفنظر کردن او امر ساقط شده است.

جواب دوم این است که مولی می خواهد بگوید: دومی هم برای من محبوب است از این رو امر دوم ارشادی است نه مولوی. اشکال در جایی است که هر دو امر مولوی باشند.

فرق بین این دو جواب در این است که محقق خراسانی در جواب اول، امر به اهم را ساقط می داند ولی در جواب دوم می گوید: امر اول سر جای خودش هست ولی امر دوم هم از باب ارشادی بودن و دارا بودن ملاک صحیح می باشد.

نقول فی وجه المناقشه: وقتی به عرف مراجعه می کنیم می بینیم هر دو جواب باطل است. نه مولی از اولی صرفنظر کرده است و نه دومی امری ارشادی می باشد. هر دو امر مولوی است و مد نظر مولی می باشد. امر دومی ارشادی نیست و اصل در اوامر مولویت است.

سپس محقق خراسانی در خاتمه می فرماید: اگر ترتب صحیح باشد و فرد نه ازاله کند و نه نماز بخواند باید در روز قیامت دو عقوبت داشته باشد یکی برای ترک ازاله و دیگری برای ترک نماز. بنابراین کسانی که قائل به ترتب هستند باید قائل به تعدد عذاب باشند (در مورد کسی که هر دو را ترک کند) ولی محقق خراسانی چون قائل به ترتب نیست قائل به یک عقاب است. این یک عقاب یا به ترک ازاله می خورد و یا به احدهما علی نحو غیر المعین.

نقول: ما ملتزم به دو عقاب هستیم. قدرت فرد هرچند واحد بود و در یک زمان فقط یکی را می توانست انجام دهد ولی مولی دو حجت دارد و می تواند به عبد بگوید: لم ترکت الازاله عمدا و لم ترکت الصلاه عمدا.

همچنین در مثال انقذ ولدی و ان عصیت فانقذ عبدی و عبد هر دو را ترک کند در این حال مولی می تواند بگوید: لم ترکت انقاذ ولدی و لم ترکت انقاذ عبدی.

ص: ۳۷

واقعیت این است که هرچند عبد یک قدرت بیشتر ندارد ولی می توانست به سراغ اهم رود و کاری کند که مولی سکوت کند. (بله اگر به سراغ مهم می رفت فقط یک عقاب داشت که همان ترک اهم می باشد.)

بحث اخلاقی: در اسلام بحث های اخلاقی بسیار خوبی هست ولی اینها برای جوانان به خوبی تفهیم و تفسیر نمی شود ولی می گوییم به خدا باید تفکر او فکر می کند که باید از حجم کارش کم کند و به خدا تکیه کند. این نه با قانون زندگی تطبیق می کند و نه با آیات قرآن. خداوند در قرآن می فرماید: (مَنْ یَتَوَكَّلْ عَلَی اللّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللّهُ لِكُلِّ شَیْ ءٍ قَدْرا) (طلاق / ۳) باید توکل را در این گونه آیات معنا کنیم.

توکل دو معنا دارد: یکی وکّل یوکّل وکیلاً است یعنی خدا را وکیل قرار دهیم. در این حال موکل کنار می رود و همه ی کارها را وکیل انجام می دهد. این معنا در اسلام وجود ندارد.

بلکه توکل به معنای وکّل یوکّل توکّلا است یعنی خداوند وکیل نشود بلکه من وکالت او را بپذیرم یعنی خودم کارهای وکیل را بپذیرم و کار کنیم ولی با اعتماد بر خداوند. بله زندگی فراز و نشیب دارد و ممکن است کارهای من برای به مقصود رسیدن کافی نباشد از این رو به خدا تکیه می کنم تا موفق شوم.

خداوند در سوره ی فاطر آیه ی ۱۵ می فرماید: (یا أَیُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللّهِ وَ اللّهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمِید) ما هم به خداوند محتاجیم و باید از او مدد بگیریم ولی در عین حال باید سعی و تلاش خود را به نحو کامل انجام دهیم.خلاصه اینکه مراد از توکل وکیل گرفتن نیست بلکه وکالت پذیری است. آیه ی سوره ی طلاق هم به صراحت می گوید: (مَنْ یَتَوَكَّلْ عَلَی اللّهِ) یعنی کسی که خودش بر خدا توکل دارد و فعل توکل از او صادر می شود نه کسی که خدا را وکیل می کند.

مسأله ی ترتب ۹۱/۰۷/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسأله ی ترتب

بحث در ترتب است. این مسأله، مسأله ای دقیق است و ثمرات متعددی در فقه دارد. محقق خراسانی از دو راه تصمیم گرفت ترتب را باطل کند. راه اول برهان لمّی است راه دوم برهان انّی است.

برهان لمّی یعنی از علت پی به بطلان ببریم و آن اینکه اگر دو امر داشته باشیم، امر به مهم در رتبه ی امر به اهم نیست ولی امر به اهم در رتبه ی امر به مهم است و این همان طلب الضدین می شود. در نتیجه ی آن تکلیف به محال می باشد.

در جواب گفتیم: نتیجه ی آن طلب الضدین است که اشکالی بر آن مترتب نیست آنی که مشکل است طلب الجمع بین الضدین است که در ما نحن فیه وجود ندارد.

برهان انّی یعنی از بطلان نتیجه پی به بطلان علت می بریم و آن اینکه اگر ترتب درست باشد، مکلف در صورتی که هر دو را ترک کند باید دو عقاب شود این در حالی است که مکلف یک قدرت دارد بنابراین باید یک عقاب شود نه دو عقاب.

بعد محقق خراسانی اضافه کرد: ما به استادمان مرحوم میرزای شیرازی که قائل به ترتب بود این اشکال را مطرح می کردیم.

ما در جواب گفتیم: تعلق عقاب در گرو تعدد قدرت نیست بلکه در گرو دو خطاب است که قابل احتجاج می باشد. اگر تعلق عقاب در گرو تعدد قدرت بود حق با محقق خراسانی بود زیرا من فقط قدرت انجام یک کار را دارم. اما بنا بر اینکه تعدد عقاب فرع بر تعدد خطاب باشد (که حق هم همین است) اگر دو خطاب عرضی باشد حق با محقق خراسانی است ولی در بحث ترتب که دو خطاب طولی می باشد چنین نیست من می توانم در ابتدا اهم را انجام دهم و بعد مهم را و هیچ عقابی هم مترتب بر من نیست. ولی اگر هر دو را ترک کنم مولی می تواند به من بگوید: چرا اول را انجام ندادی و حال آنکه عذری در ترک نداشتی؟ و بعد بگوید: چرا دومی را بدون عذر انجام ندادی؟ در نتیجه دو عقاب متوجه من باشد.

ص: ۳۹

تقریب آخر لامتناع الترتب: علامه ی حائری در کتاب درر الاصول در امتناع ترتب کلامی دارد و بعد اشکالاتی به آن وارد می کند. می فرماید: دو مقدمه وجود دارد که همه آن را قبول دارند:

المقدمه الاولی: ایجاد ضدین ممکن نیست. انسان نمی تواند در آن واحد هم نماز بخواند و هم نجاست را ازاله کند.

المقدمه الثانی: ایجاد ضدین نمی تواند علی وجه الاطلاق (در دو امر عرضیین) متعلق تکلیف باشد. این را هم قائل به ترتب و هم منکر ترتب قبول دارند یعنی مولی نمی تواند علی نحو الاطلاق بگوید: انقذ ولدی و بعد علی نحو الاطلاق بگوید: انقذ عبدی و حال آنکه مکلف نمی تواند هر دو را نجات دهد.

انما الکلام در جایی است که دو امر طولی باشند یعنی یکی از دو امر مطلق باشد و دیگری مشروط به عصیان اول باشد. ایشان قائل است این هم ممکن نیست چون نتیجه ی دو امر طولیین آن به همان دو امر عرضیین بر می گردد. زیرا مولی می گوید: فان عصیت (اگر امر به اهم را انجام ندادی) پس دومی را انجام بده. در این حال واضح است که عصیان موجب سقوط امر به اهم نیست و الا ـ اگر چنین بود و امر اول کنار می رفت دیگر فرض مسأله از صورت ترتب خارج می شد. از این رو عصیان از باب شرط متأخر اخذ شده است همچنین عصیان سبب می شود که امر مهم فعلی باشد. زیرا مقصود از عصیان، عصیان متأخر است یعنی تصورا مقدم است ولی وجودا مؤخر می باشد. از این رو هنگام عمل به امر به مهم، امر به اهم فعلی می باشد. این در حالی است که امر به مهم نیز فعلی می باشد.

ص: ۴۰

خلاصه اینکه امر به اهم فعلی است زیرا مراد از عصیان، عصیان متأخر است و و هنگام امر به مهم، امر اول از اعتبار نیفتاده است. همچنین در این حال امر به مهم نیز فعلی می باشد چون عصیان، تصورا مقدم است از این رو شرط فعلیت امر به مهم که همان تصور عصیان است حاصل است و در نتیجه امر به مهم با تحقق شرطش فعلی می باشد. از این رو دو امر طولی مانند دو امر عرضی می باشد.

یلاحظ علیه: غایه ما فی الامر هر دو امر فعلی باشد ولی این موجب نمی شود که دو امر طولی که فعلی هستند به دو امر عرضی بر گردند. در دو امر عرضی مانند انقذ ولدی و انقذ عبدی هیچ راه فراری برای بنده نیست از این رو فعلی بودن هر دو امر موجب تکلیف به محال می شود.

ولی در باب ترتب هرچند هر دو امر فعلی هستند ولی من می توانم راه فراری پیدا کنم و آن این است که ابتدا امر به اهم را امتثال می کنم. در این حال هیچ نوع عقابی بر فرد مترتب نیست.

ثم ان هنا جماعه قالوا بصحه الترتب:

التقریب الاول لتصحیح الترتب: محقق اصفهانی (شاگرد محقق خراسانی) در نهایه الدرایه فی شرح الکفایه می فرماید: امر به اهم مقتضی اطاعت می باشد. مقتضی در درجه ی اول و اطاعت در درجه ی دوم قرار دارد چون درجه ی مقتضی مقدم بر اطاعت می باشد زیرا امر، علت می باشد و مقدم و اطاعت معلول و مؤخر می باشد.

ص: ۴۱

واضح است که اطاعت که در درجه ی دوم است عصیان آن هم در رتبه ی دوم می باشد. اطاعت و عصیان متساویین هستند و هر دو در یک درجه قرار دارند. دیگر اینکه همان عصیانی که در درجه ی دوم است موضوع برای امر به مهم می باشد.

با این بیان در جایی که امر به اهم مقتضی است در رتبه ی اول است و در جایی که امر به مهم مقتضی خودش می باشد در رتبه ی دوم است و بین این دو رتبه تنافی وجود ندارد. امر به اهم در رتبه ی بالاتر است و امر به مهم در رتبه ی دوم می باشد و این تفاوت در رتبه موجب می شود تنافی و تعارض در میان آنها وجود نداشته باشد.

یلاحظ علیه: اختلاف در درجه و رتبه نمی تواند مشکل را حل کرد زیرا هر دو از لحاظ زمانی در یک وقت اتفاق می افتند. مکلف در یک لحظه می بیند که هم امر به اهم وجود دارد و هم امر به مهم بنابراین اشکال مستشکل وارد است و آن اینکه اگر مولی هر دو را از من طلب کند این از باب طلب الضدین می باشد.

باید مشکل را در مورد زمان حل کنیم. ما هم این مشکل را حل کردیم و گفتیم تنافی بین او امر در مقام انشاء و فعلیت نیست در مورد مقام امتثال هم گفتیم می توان تنافی را از بین برد به این گونه که عبد ابتدا به سراغ امر به اهم رود.

مسأله ی ترتب از مسائل فقهی است نه از مسائل فلسفی که با دقت های فلسفی مورد بررسی قرار گیرد. باید در خارج مشکل را حل کنیم.

ص: ۴۲

شیخ اصفهانی بیان دومی در این مورد دارد که ان شاء الله فردا به آن خواهیم پرداخت.

ترتّب ۹۱/۰۷/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ترتّب

محقق خراسانی قائل بود امر به مهم در رتبه ی امر به اهم نیست ولی امر به اهم در رتبه ی امر به مهم می باشد و لازمه ی آن طلب الضدین است.

تقریب دوم مربوط به آیه الله حائری بود که دیروز بیان کردیم.

بعد به سراغ ادله ی قائلین به صحت ترتب رفتیم. تقریب اول که در کفایه بیان شد این بود که اگر امرین عرضیین و مطلق باشند حق با محقق خراسانی است ولی اگر یکی مطلق و دیگری مشروط باشد بین آن دو تزاحمی نیست.

تقریب دوم که از صاحب حاشیه (مرحوم محقق اصفهانی است) این بود که امر یک مقام تأثیر دارد و یک مقام تأثر. امر به اهم (ازل النجاسه) در مقام مؤثریت درجه ی اول را دارا است ولی اثر یک درجه از آن پائین تر است و اطاعت نام دارد. معلول که اطاعت است نمی تواند در درجه ی علت باشد بلکه در درجه ی دوم است. عصیان هم با اطاعت مساوی است بنابراین اگر موضوع برای حکم دوم شود، حکم دوم از حکم اول به دو درجه متأخر می باشد. یک درجه ی آن است که عصیان موضوع است و دیگر اینکه خود حکم از موضوع متأخر می باشد. بنابراین (صل) به معنای وجوب در رتبه ی دوم و حتی پائین تر از رتبه ی دوم می باشد زیرا حکم از موضوع متأخر می باشد. بنابراین در جایی که امر، مؤثر می باشد (امر به ازل) امر به مهم وجود ندارد و در جایی است که در مقام امر به مهم هستیم، آن یک یا دو درجه متأخر می باشد زیرا اطاعت از آن یک درجه متأخر است و حکم هم از موضوع یک درجه ی دیگر متأخر می باشد. از این بین آنها تزاحمی نیست.

ص: ۴۳

خلاصه اینکه در جایی که امر به ازل مؤثر می باشد امر به مهم هنوز متولد نشده است و در جایی که امر به مهم ما را به امتثال نماز دعوت می کند در آن حال امر به اهم از موثریت افتاده است. از این رو بین آنها تزاحمی در کار نیست.

دیروز گفتیم: اساتید ما و استادید آنها سعی دارند مشکل را از نظر اختلاف در رتبه حل کنند ولی ما معتقدیم اختلاف در رتبه مشکل را حل نمی کند زیرا زمان امتثال در خارج یکی است در نتیجه طلب الضدین پیش می آید.

مشکل فقط از این طریق حل می شود که بگوییم: در مقام جعل و فعلیت تزاحمی نیست و در مقام امتثال هم تزاحمی نیست زیرا امر به ازاله از داعویت تشریعی نیفتاده است ولی از داعویت تکوینی افتاده است و مکلف هرگز آن را انجام نمی دهد. حال که آن از موثریت افتاده است و مولی می بیند من آن را انجام نمی دهم می گوید: حال که آن را انجام نمی دهی لا اقل

نماز را بخوان.

التقریب الثالث لتصحیح الترتب: این تقریب نیز از محقق اصفهانی در کتاب مزبور می باشد و آن اینکه هر امری از چند جهت تحدید به عدم می شود:

گاه مقتضی و اراده بر انجام امر ندارم. گاهی شرایط امتثال وجود ندارد (مثلا در ازاله آب و جارو وجود ندارد) گاه مانعی در کار است. بعد ایشان اضافه می کند که ازل النجاسه به این معنا است که تمامی تحدیدها به عدم را رفع کن یعنی هم باید اراده بر انجام ازاله داشته باشی هم باید آب و جارو را مهیا کنی و هم باید نماز که مانع است را کنار بگذاری.

اما در مورد امر به مهم در دو جا باید مانع را برطرف کنم:

از ناحیه ی مقتضی می گوید باید مانع را کنار بزنی به این گونه که اراده کنی و نماز را بخوانی.از ناحیه ی شرایط باید عدم را سد کنم یعنی برود وضو بگیرمولی از ناحیه ی مانع باید هر مانعی را کنار بزنم مگر اینکه ازاله بخواهد مانع شود که در این حال سد عدم حرام است و باید به ازاله اهمیت بدهم و مطابق آن عمل کنم. (بروم ازاله کنم) بعد اضافه می کند هرچند مولی می گوید باید به ازاله اهمیت بدهم ولی اگر کسی به ازاله کردم علاقه نداشته باشد و نخواهد آن را انجام دهد در این حال این مانع را هم باید کنار بزند و در نتیجه برود نماز بخواند. در نتیجه تزاحمی بین دو امر وجود ندارد.

نقول: این تقریب خوب است ولی به همان بیان مرحوم بروجردی بر می گردد و آن اینکه در مقام امتثال بین آنها تزاحمی نیست.

التقریب الرابع لتصحیح الترتب: محقق عراقی عرفی تر است و دید فلسفی به کار نمی برد. ایشان در ابتدا می فرماید: مولی می تواند به شکل واجب تخییری امر کند. بعد اضافه می کند: معنای واجب تخییری این نیست که مثلا الصیام واجب ان عصیت الاطعام و الاطعام واجب ان عصیت الصیام. همچنین هیچ کدام از آنها مشروط به عدم دیگری نیست و مولی نمی گوید مثلا: صم عند عدم الاطعام.

معنای واجب تخییری این است که دو واجب هستند که در عرض هم می باشند و یکی از آنها مشروط به عصیان و یا عدم دیگری نیست. هر کدام از دو گزینه اتیان شود غرض مولی تأمین می شود و دیگری خود به خود ساقط می شود.

ص: ۴۵

به بیان دیگری واجب تخییری قسمی از واجب تعیینی است ولی در واجب تعیین اگر یکی مانند صلات اتیان شود مصلحت دیگری مانند زکات تأمین نمی شود و هر کدام باید جداگانه اتیان شود. در واجب تخییری هم می گوییم که دو گزینه در آن مانند دو واجب تعیینی است منتها با این تفاوت که اگر یکی اتیان شود غرض مولی تأمین می شود و لازم نیست دیگری را اتیان کنیم.

حال که در واجب تخییری که هر دو واجب هم عرض و مطلق هستند امر چنین است و قابل تحقق می باشد به طریق اولی در ترتب که یکی مطلق و دیگری مشروط است این کار قابل تحقق خواهد بود.

نقول: همه ی این بیان ها خوب است با این حال بیان محقق بروجردی عرفی تر و قانع تر می باشد و آن اینکه مسأله را در مقام انشاء، فعلیت و امتثال بررسی کنیم و همان طور که دیدیم در هیچ مقام تزاحمی در کار نبود.

دیگر اینکه محقق خراسانی فرموده بود: امر به اهم در رتبه ی امر به مهم نیست ولی امر به مهم در رتبه ی امر به اهم می باشد.

نقول: فقیه باید مطالب را به شکل عرفی حل کند نه اینکه دقت فلسفی خود را به کار گیرد.

مضافا بر اینکه قبلا گفتیم هرچند امر به مهم در رتبه ی امر به اهم می باشد و معنای آن این است که هر دو فعلی می باشند ولی با این حال معنای طلب الضدین هست ولی طلب الجمع بین الضدین نیست.

ص: ۴۶

امام قدس سره نیز در مورد ترتب بیان دیگری دارد. ایشان در واقع در مقام این است که دو امر عرضیین را تصحیح کند. به عبارت دیگر ایشان نه تنها می خواهد ترتب را تصحیح کند بلکه حتی می خواهد ما فوق آن را هم ثابت کند که مشکل دو امر عرضی است یعنی لازم نیست مولی بگوید فان عصیت فصل بلکه هم می گوید ازل و هم می گوید صل و مشکلی هم در کار نیست.

همچنین محقق نائینی در این مورد بیان دیگری دارد. ایشان ابتدا مقدمات شش گانه ای را ذکر می کند و بعد به تصحیح ترتب می پردازد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام امام قدس سره را ذکر می کنیم.

اکنون قبل از بیان کلام امام به فروعاتی در عروه الوثقی اشاره می کنیم که متفرع بر مسأله ی ترتب می باشد.

فرع اول: اذا کان الوقت وسیعا للوضوء و الصلاه و کان وضوء الزوجه مفوّتا لحق الزوج و مع ذلک زن وضو گرفت و نماز خواند حکم نماز او چیست؟ (در اینجا اهم حق زوج است و مهم نماز می باشد زیرا وقت نماز وسیع است و حق زوج فوری می باشد.)

در اینجا اگر ترتب صحیح باشد وضو و نماز زن صحیح است و الا نه.

سپس ایشان شانزده فرع را بیان می کند.

در خاتمه می گوییم اشکال شده است که فقهاء مشرّع نیستند و نمی توانند از طرف شارع به زن بگویند: اطیعی امر الزوج و ان عصیت فتوضائی و صومی.

ص: ۴۷

در جواب می گوییم: در امور تکوینی امکـان شـیء دلیـل بر وقوع نیست (مثلاـ انسان صـد سـر ممکن است ولی این دلیل نمی شود که واقع هم شـده باشد) ولی در تشـریع، امکان، دلیل بر وقوع است. حال که دو امر با هم متزاحم هسـتند برای رفع تزاحم می گوییم: امر به مهم مشـروط به عصـیان می شود و بـا این کـار تزاحم برطرف می شود. مـا در واقع به عقل وقتی مراجعه می کنیم می فهمیم که صلات باید مقید به عصیان ازاله باشد.

ثمرات ترتّب و نظر امام قدس سره در مورد ترتب ۹۱/۰۷/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ثمرات ترتّب و نظر امام قدس سره در مورد ترتب

بحث در ثمرات ترتّب می باشد. به فروعاتی مرتبت به آن اشاره می کنیم:

فرع اول: فردی در اول وقت وارد مسـجد شـده است و دیده است مسـجد آلوده می باشد. مسـلم است ازاله ی نجاست مقدم بر نمـاز است زیرا وقت نمـاز موسع است و ازاله واجب فـوری می باشـد. حـال اگر فرد ازاله نکنـد و به سـراغ نمـاز برود نمـازش صحیح است یا نه؟

اگر قائل به ترتّب باشـیم نماز صحیح است زیرا نماز امر دارد (فان عصیت فصل) ولی اگر قائل به ترتّب نباشیم نماز باطل است. اللّهم اینکه از دو راه دیگر وارد شویم یکی از راه ملاـک یعنی این نمـاز همـان ملاکی را داراست که نماز بـدون ازاله دارا می باشـد و دیگر از طریق امر به طبیعت هرچنـد فرد مزبور از نمـاز امر نـدارد ولی طبیعت نمـاز امر دارد و مـا نمـاز را به نیّت امر به طبیعت می آوریم.

ص: ۴۸

فرع دوم: آب کمی دارم و هم لبـاسم نجس است و هم بایـد وضو بگیرم. در اینجا بایـد لباس را آب بکشم چون طهارت لباس عوض نـدارد ولی وضو بـدل دارد که همـان تیمم است. حال اگر کسـی لباس را آب نکشـد و با آن آب وضو بگیرد. صـحت وضو بر اساس قول و عدم قول به ترتّب می باشد.

فرع سوم: کسـی از خواب بیـدار شـده است و نزدیـک به طلوع آفتـاب است به گونه ای که فرصت نـدارد وضو بگیرد. او باید تیمّم کنـد. حال اگر کسـی وضو بگیرد و آفتاب هم طلوع کنـد صـحت وضوی او مترتب بر بحث ترتّب می باشد. وضو در این حال مهم است و امر به تیمّم اهم می باشد اگر قائل به ترتّب باشیم وضوی او صحیح است و الا نه.

فرع چهارم: زنی می خواهد روزه ی مسـتحبی بگیرد ولی روزه ی او با حقوق مرد منافات دارد. در اینجا حق زوجه اهم است و روزه مهم می باشد. صحت روزه ی زن مترتب بر بحث ترتّب می باشد.

فرع پنجم: انسان در حال غرق شدن است و من در حال نماز هستم. در این حال دو امر متوجه من است: انقذ الطفل و صل. امر

به انقاذ اهم می باشد و اگر من به آن اهمیت ندهم و نماز بخوانم صحت نماز من متوقف بر مسأله ی ترتّب می باشد.

فرع ششم: من در حال نماز هستم و فردی وارد خانه شد و سلام کرد. جواب سلام فوری است و اهم خداوند در قرآن می فرماید: (وَ إِذا حُیِّیتُمْ بِتَحِیَّهٍ فَحَیُّوا بِأَحْسَنَ مِنْها أَوْ رُدُّوها) (نساء / ۸۶). حال اگر من جواب ندهم و به نماز ادامه دهم، صحت نماز مترتب بر مسأله ی ترتّب می باشد.

ص: ۴۹

فرع هفتم: خسوف و یا کسوف شده بود و من تصور کردم که فرصت باقی است و در نتیجه وارد نماز یومیه شدم. در اثناء نماز متوجه شدم که فرصت باقی نیست زیرا باید قبل از باز شدن آفتاب یا ماه نماز آیات را بخوانم. در این حال باید نماز یومیه را قطع کنم و نماز آیات را شروع کنم. حال اگر چنین نکنم صحت نماز یومیه بستگی به مسأله ی ترتّب دارد. اگر قائل به ترتّب شویم نماز یومیه صحیح است.

فرع هشتم: انسانی است که در ماه رمضان مستطیع است و باید برای حج اقدام کند. قافله در ماه رمضان به سمت مکه حرکت می کند. صوم برای او حرام است زیرا اگر روزه بگیرد و با قافله نرود، حج که اهم از دستش می رود. حال اگر کسی به قافله ملحق نشود و روزه بگیرد صحت روزه اش متوقف بر مسأله ی ترتّب می باشد.

فرع نهم: فردی است مریض و روزه برای او ضرر دارد. حفظ صحت اهم است و روزه مهم. او اگر روزه بگیرد صحت روزه اش مترتب بر مسأله ی ترتّب می باشد.

فرع دهم: زنی است که بدون رضایت شوهرش به اعتکاف رفته است. اطاعت زوج اهم و اعتکاف هم می باشد. صحت اعتکاف بستگی به مبنای ما در مسأله ی ترتّب دارد.

اینک به سراغ بیان امام قدس سره می رویم. ایشان نه تنها در صدد حل مسأله ی ترتّب است بلکه بالاتر از آن در صدد حل دو امر عرضیین می باشد. کلام ایشان شش مقدمه دارد

المقدمه الاولی: همگان بر این امر متفق هستند که اوامر و نواهی به طبایع تعلق می گیرد نه به افراد.

باید معنای افراد را مشخص کنیم. این امر مسلم است که مراد از افراد نمازهایی که الآن در خارج خوانده می شود نیست زیرا اگر قرار بود اوامر روی افراد خارجیه رفته باشد این کار تحصیل حاصل می شد زیرا وقتی فرد موجود شده است دیگر امر کردن به آن لغو می باشد و اگر افرادی در خارج نیست امر نمی تواند به چیز معدوم تعلق بگیرد. بر این اساس مراد از افراد چیز دیگری است و آن اینکه طبیعت گاه عاری از هر قیدی است مانند طبیعت صلات و گاه این طبیعت مصنفات و مشخصاتی دارد مانند صلات در مسجد، در بیت و هکذا (مراد از افراد همین ها هستند). با این بیان وقتی می گویند: اوامر روی طبایع رفته است یعنی روی طبیعت صلات که خالی و عاری از هر گونه قید و مشخصاتی است و روی مشخصات و مصنفات کلیه نرفته است. به این معنا که فقط صلات واجب است نه صلات در بیت و نه صلات در مسجد.

ان شئت قلت: گاه سخن از طبایع است و گاه سخن از طبایعی که با مشخصات و مصنفاتی همراه است. طبایع هرگز بدون مشخصات و مصنفات نمی تواند در خارج محقق و موجود شود. انسانی که در خارج موجود می شود باید طویل، قصیر، اسود، ابیض و سایر مشخصات را دارا باشد. نماز هم که در خارج محقق می شود مشخصات و مصنفاتی دارد ولی این دلیل نمی شود که آن مشخصات هم متعلق امر باشند بلکه فقط خود صلات منهای آن مشخصات متعلق امر است.

ص: ۵۱

المقدمه الثانیه: تعریف معنای اطلاق

وقتی مولی می فرماید: اعتق رقبه. در سابق می گفتند امر مزبور یعنی باید رقبه ای را آزاد کنی سواء کانت مؤمنه او کافره سواء کانت ابیض او اسود و هکذا.

ولی امام قدس سره به تبع محقق بروجردی می فرماید: اطلاق به این معنا نیست بلکه به این معنا است که طبیعت تمام الموضوع برای حکم است. اعتق رقبه یعنی خود رقبه تمام الموضوع برای حکم است. یعنی ما وقع تحت دائره الطلب هو تمام الموضوع. قیود دیگر نه تمام الموضوع هستند و نه جزء الموضوع از این رو قیوداتی مانند سواء کانت کافره او مؤمنه و امثال آن هیچ کدام تحت دائره طلب و متعلق امر نمی باشند.

به عبارت دیگر: الاطلاق رفض القیود لا الجمع بین القیود. یعنی اطلاق به معنای کنار گذاشتن قیود است نه اینکه تمام قیود را با عباراتی مانند سواء، سواء جمع کنیم.

المقدمه الثالثه: این مقدمه در منظور امام قدس سره بیان مؤثر است و این مقدمه از ابتکارات امام قدس سره می باشد و آن اینکه بین خطابات شخصی و بین خطابات قانونی فرق است.

خطاب شخصی مانند اینکه استاد فرد خاصی را خطاب می کند و به او چیزی می گوید. مثلا می گوید: تو این مسأله را حل کند و تو این انشاء را بنویس.

ولی در خطاب قانونی افراد تک تک خطاب ندارند بلکه خطاب روی عنوان رفته است مانند: (یا ایها الناس) اما همین خطاب واحد برای تمامی افراد و مصادیق حجّت می باشد.

ص: ۵۲

بعد امام قدس سره می فرماید: تمامی خطابات قانونی بشر بر همین منوال است. مثلا در مجلس می گویند هر هجده ساله باید سربازی رود. در این حال لازم نیست تک تک افراد را خطاب کنند و آن دستور را به او بدهند.

ان قلت: این خطاب هرچند واحد است و فقط روی عنوان رفته است ولی به تعداد افراد و مکلفین منحل به خطابات متعدد می شود. بنابراین فرمایش امام قدس سره خدشه دار می شود. زیرا نتیجه ی آن وجود خطابات متعدد می باشد.

قلت: جایی که خطاب واحد کافی است و یک خطاب که روی عنوان رفته برای کل افراد حجّت است دیگر احتیاجی به انحلال و تعدد ارادات نداریم. در نتیجه تک افراد خطاب مستقل و علی حده ندارند. قول به انحلال خطابات تکلف است زیرا وقتی یک خطاب کافی است دیگر داعی نداریم به سراغ انحلال رویم.

بعد ایشان بر این جواب شاهد می آورد می گوید: اگر کسی بگوید: النار بارده. آیا او یک دروغ گفته است یا میلیاردها دروغ گفته است؟ واضح است که او یک دروغ بیشتر نگفته است و اگر قرار بود این قضایای خبریه (و هکذا انشائیه که محل بحث ما است) به تعداد افراد و مصادیق منحل نمی شوند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بقیه مقدمات را بررسی خواهیم کرد.

تقریب امام قدس سره در مورد ترتب ۹۱/۰۷/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقریب امام قدس سره در مورد ترتب

بحث در تقریب امام قدس سره در مورد ترتّب است. ایشان ترتّب را نمی پذیرفت ولی تقریبی دارد که از ترتّب بالاتر است. کلام ایشان هفت مقدمه دارد که در جلسه ی قبل سه مقدمه را بیان کردیم مقدمه ی سوم در فرق بین خطابات شخصی و خطابات قانونی بود. در خطابات شخصی تک تک افراد خطابی جداگانه دارند ولی در خطابات قانونی آن خطاب روی عنوان می رود نه روی آحاد افراد) ایشان قائل بود که خطابات شرع بر اساس خطابات قانونی است نه اینکه تک تک افراد خطابی جداگانه داشته باشند و بر مدعای خود دو دلیل می آورد:

ص: ۵۳

یکی اینکه اگر کسی در جملات خبریه مثلا بگوید: آتش سرد است یک دروغ گفته است نه اینکه به تعداد آتش های جهان دروغ گفته باشد.

دوم اینکه در بعضی از موارد خطابات شخصی غلط است. مانند اینکه به فرعون و یا عاصی خطاب کنند و بگویند: صل. اینگونه افراد که اعتنایی به نماز ندارند نمی توان به شکل جدی به آنها گفت نماز بخوانید. این درحالی است که علمای امامیه قائلند: الکافر محکومون بالفروع کما انهم محکومون بالاصول. این افراد محکوم به خطابات قانونی هستند نه به خطابات

شخصی.

المقدمه الرابعه: هر دلیلی که وجود دارد ناظر به طبیعت است و ناظر به حالت تزاحم نیست. مولی که می فرماید: ازل النجاسه فقط ناظر به ازاله ی نجاست است و هرگز به مزاحم که صلات می باشد عنایت ندارد. هکذا در صل که فقط ناظر به صلات است و صورت ابتلاء به نجاست را مد نظر ندارد. دلیل آن این است که ابتلاء به مزاحم بعد از حکم کردن مولی است به این معنا که ابتدا مولی حکم را انشاء می کند و بعد مکلف مبتلا می شود و بعد داستان تزاحم مطرح می شود. از این رو ابتلاء به مزاحم دو درجه بعد از انشاء است از این رو دلیل هر حکم نمی تواند ناظر به چیزی باشد که دو درجه متأخر تر می باشد. (ازل النجاسه نمی تواند ناظر به ابتلاء به صلات باشد زیرا ابتلاء به صلات دو درجه از ازل النجاسه متأخر تر می باشد.)

المقدمه الخامسه: این مقدمه در نتیجه ای که امام قدس سره می خواهد بگیرد اثر خاصی ندارد و آن این است که ایشان می فرماید: اساتید ما گفته اند که یک حکم چهار مرتبه دارد.

ص: ۵۴

مرتبه ی اول مرتبه ی اقتضا است که بررسی مصلحت و مفسده است.

مرتبه ی دوم مرتبه ی انشاء می باشد که بر اساس مصلحت و مفسده حکم را انشاء می کنند. در مجلس شوری هم این مرتبه زمانی محقق می شود که حکمی را در مجلس تصویب کنند که هنوز به مردم ابلاغ نشده است. در اسلام هم این مرحله زمانی است که حکم به پیامبر اکرم (ص) ابلاغ شده است ولی ایشان هنوز به مردم بیان نفرموده است.

مرحله ی سوم مرحله ی فعلیت است. مثلا شورای اسلامی حکم را از طریق رسانه ها و نشریات اعلام می کند و یا رسول خدا (ص) حکم را به مردم ابلاغ می کند.

مرحله ی چهارم مرحله ی تنجز است. حکم زمانی منجز می شود که مکلف عاقل، بالغ، قادر و عالم باشد.

امام قدس سره قائل بود که دو مرتبه از این مراتب صحیح نمی باشد. یکی مرحله ی اقتضاء می باشد. ایشان می گفتند که این مرحله جزء مبادی و مقدمات احکام است نه جزء مرتبه ی احکام.

همچنین می گفتند که مرحله ی تنجز هم صحیح نمی باشد زیرا تنجز حکم عقل است و ارتباطی به شرع ندارد. عقل می گوید: وقتی حکم صادر شد و شرایط تکلیف در مکلف بود باید آن را امتثال کند.

نقول: این کلام بسیار خوب است هرچند در نتیجه ی بحث تاثیری ندارد.

المقدمه السادسه: الاحکام الشرعیه غیر مقیده بالقدره لا شرعا و لا عقلا

همه می گویند: شرایط تکلیف چهار چیز است که عبارتند از: عقل، بلوغ، قدرت و علم (البته علم شرط تنجز است.)

ص: ۵۵

امام قدس سره نمی خواهد مطابق اشاعره بفرماید: تکلیف به ما لا یطاق جایز است.

مراد ایشان این از کلام فوق این است که شرعا، تکلیف مقید به قدرت نیست زیرا رسول خدا (ص) نفرموده است: یا ایها الناس القادرون... به گونه ای که قید در دلیل بیاید. از جانب شارع، هرگز لسان دلیل مقید به قدرت نیست. زیرا فقهاء می گویند: اگر کسی شک در قدرت کرد و نمی دانست می تواند نماز بخواند یا نه باید احتیاط کند و امتحان کرده نماز را بخواند تا بداند قادر است یا نه. از این رو اگر از جانب شارع، قدرت شرط شرعی بود از باب شبهه ی موضوعیه باید در آن برائت جاری می شد. از اینکه فقهاء همه در این مورد قائل به احتیاط شده اند مشخص می شود که شارع حکمش را مقید به قدرت نکرده است.

اما اینکه تکلیف عقلا مقید به قدرت نیست به این سبب است که عقل حق ندارد در شرع مداخله کند.

بر این اساس، قدرت نه شرط شرعی است و نه شرط عقلی. ولی بلوغ و عقل شرط است و اگر کسی شک در بلوغ کند نماز بر او واجب نیست.

اما عقل می تواند احتجاج کند و در جایی که فرد عاجز است بگوید: فرد توانائی نداشت و نتوانست امر مولی را امتثال کند. زیرا تکلیف غیر قادر قبیح می باشد. (اما اشعری قائل بود که تکلیف غیر قادر صحیح است و حتی خداوند می تواند او را بر اثر مخالفت عقاب کند و اصولا خدا می تواند حتی بچه ای را به دوزخ بیندازد و این کار خلاف عدالت خداوند نیست.)

ص: ۵۶

المقدمه السابعه: الامر بالضدين ليس امرا بغير المقدور

اگر مولی به ضـدین امر کنـد و بگویـد: صل و ازل و هر دو به شـکل مطلق بیان شوند این از باب امر به غیر مقدور نیست. زیرا قبلا گفتیم که دلیل هر حکم ناظر به خودش است و به صورت تزاحم نظر نـدارد. البته این خطاب باید به شـکل قانونی باشد نه شخصی. (به تعبیر ما این از باب طلب الضدین هست ولی از باب طلب الجمع بین الضدین نیست.)

اذا عرفت هذه المقدمات: ایشان نتیجه گیری کرده می فرماید: بین خطاب شخصـی و قانونی فرق است. خطاب شخصی ناظر به صورت ابتلاء می باشد. اگر مولی بگوید: صل فی المسـجد و ازل النجاسه فی المسـجد. خطاب شخصـی نمی تواند از ابتلاء به مزاحم منفـک شود زیرا مولی می بینـد که من هم مبتلاـ به ازاله هسـتم و هم مبتلا به صـلات و در عین حال می گویـد: صل و ازل. این خطاب قبیح است.

ولی خطاب قانونی ناظر به صورت ابتلاء نیست. هر دو خطاب فی نفسه مطلق و صحیح است و ناظر به صورت تزاحم نیست. بله موقع امتثال من باید برای مولی حجّت اقامه کنم. اگر هر دو خطاب متساویین هستند علی الاختیار یکی را امتثال می کنم و اگر یکی اهم است و دیگری مهم باید به سـراغ اهم بروم. در این حال اگر به سـراغ مهم بروم برای ترک اهم عقاب می شوم و اگر هر دو را ترک کنم دو عقاب متوجه من خواهد بود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را در مورد کلام ایشان بیان خواهیم کرد.

نقد کلام امام قدس سره در مبحث ترتّب ۹۱/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نقد کلام امام قدس سره در مبحث ترتّب

گفتیم امام قدس سره قائل هستند دو امر عرضی جایز است و اصلا نیازی به ترتّب نداریم. امر به صلات و امر به ازاله در هر حال جایز است و احتیاج نیست از طریق ترتّب آن را حل کنیم. ایشان برای این مطلب مقدمات هفت گانه ای را بیان کرد که در جلسات قبل بیان کردیم.

نقول: باید چند مقدمه ی ایشان را بررسی کنیم. یکی در مورد خطابات قانونی و دومی در مورد اینکه هیچ امری متعرض حال تزاحم نیست. دیگر اینکه ایشان فرمودند: احکام شرعیه مقید به قدرت نیست با این حال مکلف می تواند روز قیامت عذر خود را بیان کند.

اما در مورد کلام ایشان در خطابات قانونی و اینکه دلیل متعرض حال تزاحم نیست می گوییم:

اولا: در درس امام قدس سره به ایشان این اشکال را مطرح کردیم که اهمال در مقام اثبات اشکال ندارد و جایز است. به این معنا که یک دلیل در مقام اثبات می تواند مهمل باشد یعنی متعرض حالات مختلف مکلف نباشد. ولی اهمال در عالم ثبوت امری ناممکن است. زیرا در مقام ثبوت، مولی در مقام اراده است و نمی تواند اهمال داشته باشد. بر این اساس مولای حکیم در مقام ثبوت به این مسأله ملتفت می شود که ممکن است روزی صلات و ازاله با هم مزاحمت پیدا کنند. وقتی او این دو را در کنار هم دید، اگر هر دو را بخواهد، این از باب طلب الجمع بین الضدین می شود و اگر یکی را بخواهد این خلف فرض است زیرا امام امام قدس سره آن را قبول ندارد و در صدد است که امران عرضیان را تصحیح نماید.

ص: ۵۸

ثانیا: باید بین اطلاق لحاظی و اطلاق ذاتی فرق بگذاریم.

اطلاق لحاظی این است که مولی بنشیند و سواء سواء بگوید. یعنی بگوید: صل سواء کان مقرنا بالازاله او لا. اعتق رقبه سواء ا کانت مؤمنه او فاسقه.

اطلاق ذاتی آن است که طبیعت شیء خواه ناخواه در همه جا نفوذ می کند مثلا طبیعت ماء به تمامی افراد ماء صدق می کند.

با این بیان می گوییم: اینکه امام قدس سره فرموده است: اطلاق آن است که ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع باشد امر صحیحی است ولی این نکته در اطلاق لحاظی صحیح می باشد نه در اطلاق ذاتی. در اطلاق لحاظی مولی باید تمامی حالات را لحاظ کند. ولی گاه کلمه اطلاق ذاتی دارد یعنی خود شیء چه لحاظی در مورد آن شود یا نشود تمامی افراد را شامل می

شود. از این رو صل عنـد دلوك الشـمس خواه ناخواه تمامی صور نماز هنگام دلوك شـمس را شامل می شود و حتی صورتی که ازاله ای در کار باشد را شامل می شود.

بـا این بیان می پرسـیم: آیا در اطلاق ذاتی هر دو امر وجود دارد و مولی هر دو را طلب می کنـد که این همان طلب الجمع بین الضدین است و اگر یکی را طلب کند خلف فرض است.

ثالثا: امام قـدس سـره فرمود: انحلال صـحیح نیست زیرا اگر در قضایای انشائیه قائل به انحلال شویم باید در قضایای خبریه هم قائل به انحلال شویم به گونه ای که اگر یک نفر بگوید: النار بارده باید میلیون ها دروغ گفته باشد.

ص: ۵۹

ما می گوییم: بین انحلال و تعدد کذب ملازمه ای وجود ندارد زیرا کذب قائم با لسان است ولی انحلال زبان ندارد.

و اما در مورد اینکه ایشان فرمود: تمام احکام مطلق است و مقید به قدرت نمی باشد لا عقلا و لا شرعا. اما شرعا زیرا دلیل اقم الصلاه لدلوک الشمس مطلق است و در آن نیامده است: اذا کنت قادرا.

عقلا هم مقید به قدرت نیست زیرا عقل کوتاه تر از آن است که در دلیل شرع تصرف کند.

یلاحظ علیه: فرق است بین اینکه عقل متصرف باشد و بین اینکه کاشف باشد. اگر عقل متصرف باشد کلام امام قدس سره صحیح است زیرا عقل نمی تواند در مقام ربوبی دخالت کرده و در کلام مولی تصرف کند.

اما گاه عقل کاشف است یعنی می گوید: خداوند حکیم و عادل می باشد و با توجه به این دو صفت کشف می کنم که تمام احکام او مقید به قدرت می باشد و الا اگر چنین نباشد نه عادل می تواند باشد و نه حکیم.

بر این اساس بعث انبیاء بر خداوند واجب است ولی نه اینکه عقل این وجوب را تحمیل کند بلکه از باب کشف است یعنی چون خداوند حکیم است و بشر را بدون غرض خلق نکرده است و بشر به آن غرض بدون وحی از طریق خداوند حل نمی شود از این رو باید انبیاء را خلق کند.

الفصل السادس: فی جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه

صاحب کفایه با آنکه کتابش را مختصر می نویسد ولی در این مورد بحث می کند که ضمیر در (شرطه) به چه چیزی راجع است. ایشان می فرماید: دو احتمال وجود دارد. این در حالی است که سه احتمال وجود دارد و ایشان به سومی اشاره نمی کند.

ص: ۶۰

احتمال اول این است که ضمیر به امر برگردد و دوم این است که به مأمور به برگردد.

اما مطابق احتمال اول بحث در این است که آیا مولی می تواند به چیزی که شرط امر در آن محقق نیست امر کند؟

شرط امر گاه در آمر است و گاه در مأمور:

شرط امر در مولی این است که تصور کند، فایده را تصدیق کند، شوق مؤکد پیدا کند و سپس امر کند.شرط امر در مأمور این است که انسان باشد، عاقل، بالغ و قادر باشد. با این بیان اگر مکلف دیوانه باشد و یا غیر بالغ و غیر قادر باشد مولی نمی تواند او را به چیزی امر کند زیرا ما تکلیف به ما لا ـ یطاق و به محال را جایز نمی دانیم و محال است مولی به ما لا یطاق امر کند. همچنین اگر در خود مولی اراده نباشد چگونه می تواند امر کند؟ (البته اشاعره قائل هستند تکلیف به ما لا ـ یطاق جایز می باشد.)

اینکه می گوییم: لا ـ یمکن، مراد ما امکان ذاتی نیست بلکه مراد، امکان وقوعی است. (امکان ذاتی آن است که وجود و عدم نسبت به آن یکسان باشد ولی امکان وقوعی ان است که بر آن مفسده ای مترتب نباشد.) با این بیان ذاتا ممکن است کسی پیدا شود و تکلیف ما لا یطاق را صادر کند همانطور که اشاعره آن را تجویز می کنند ولی امکان وقوعی ندارد.

بحث اخلاقی: معنای توکّل

بسیاری از علمای اخلاق توکّل را به گونه ای تفسیر می کنند که همه ی فعالیت ها را بر دوش خداوند می گذارند. به عنوان نمونه غزالی در تعبیر می گوید: همان گونه که میّت در برابر غسال هیچ حرکتی ندارد ما هم باید نسبت به خداوند چنین حالتی پیدا کنیم.

این تفسیر صحیح نیست. زیرا اگر توکّل از ماده ی وکّل یوکّل توکیلا بود حق با او بود زیرا وقتی کسی وکیل می گیرد همه ی کارها را به موکّل می سپارد و خودش کنار می رود. البته خداوند وکیل بر همه چیز هست ولی آن در جای خودش است.

توکّل از ماده ی توکّل یتوکّل توکّلا است. یعنی من وکالت را می پذیرم و من خودم وکیل خودم می شوم. توکّلت علی الله یعنی جعلت نفسی وکیلا و لکن معتمدا علی الله. در نتیجه من باید فعالیت کنم.

با این تفسیر دیگر اشکال مستشرقین بر علیه ما که می گویند اسلام با عقب ماندگی موافق است زیرا در آن مسأله ی توکّل وجود دارد برطرف می شود.

بر این اساس در قرآن هر جا مسأله ی توکّل ذکر شده است مسأله فعالیت و کوشش هم ذکر شده است. مثلا انبیاء هنگام دعوت و هدایت کردن مردم بر خدا توکّل می کنند.

مستشرقین علاوه بر آن می گویند اسلام تنبل پرور است زیرا مردم را دعوت بر صبر می کند و در واقع اسلام طرفدار ظالم است و می گوید که مظلوم باید صبر کند.

نقول: صبر به معنای استقامت است نه کنار کشیدن. در قرآن می خوانیم: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا (۱) رابطوا کسانی هستند که مرزبان هستند و کارشان بسیار مشکل است. خداوند به آنها امر می کند هم خودتان با استقامت باشید و هم دیگران را به استقامت دعوت کنید. یعنی به جنگ مشکلات بروید و مشکلات را سهل و آسان کنید تا بر شما پیروز نشود.

۱- (۱) آل عمران، ۲۰۰

بر این اساس در سوره ی عصر می خوانیم: إِلَّا الَّذینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ (۱) مطابق این آیه صبر در کنار توصیه به حق و معروف می باشد.

در روایتی از امام صادق علیه السلام می خوانیم: لَمَّا نَزَلَتْ وَ مَنْ یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَ یَرْزُقْهُ مِنْ حَیْثُ لا یَحْتَسِبُ أَغْلَقُوا الْأَبْوَابَ وَ أَقْبَلُوا عَلَی الْعِبَادَهِ وَ قَالُوا قَدْ کُفِینَا فَبَلَغَ ذَلِکَ النَّبِیَّ ص فَأَرْسَلَ إِلَیْهِمْ فَقَالَ مَا حَمَلَکُمْ عَلَی مَا صَنَعْتُمْ قَالُوا یَا رَسُولَ اللَّهِ تُکُفِّلَ لَنَا بِأَرْزَاقِنَا فَأَقْبَلْنَا عَلَی الْعِبَادَهِ فَقَالَ إِنَّهُ مَنْ فَعَلَ ذَلِکَ لَمْ یُسْتَجَبْ لَهُ عَلَیْکُمْ بِالطَّلَبِ (۲) این عده بعد از نزول آیه ی سوره ی طلاق به خانه رفتند و گفتند خداوند ضامن شده است غذای ما را بفرستاد. پیامبر اکرم (ص) در جواب فرمود: تقوا سبب می شود که خداوند رزق افراد را از مجرای حلال به آنها می رساند نه اینکه دست از کار و کوشش بردارند و منتظر رزق باشند.

در تاریخ آمده است که امیر مؤمنان علیه السلام وارد مسجد کوفه رفت و دید عده ای در مسجد نشسته است. از حال آنها پرسید. گفتند: آنها رجال الغیب هستند اگر کسی چیزی به آنها بدهد می خورند و الا صبر می کنند.

امام علیه السلام در پاسخ فرمود: سگ های کوفه هم همین خصلت را دارند. شلاق را کشید و همه را از مسجد بیرون کرد و بیان کرد که این کار اسلامی نیست.

ص: ۶۳

۱- (۲) عصر، ۳

۲- (۳) کافی، ج ۵، ص ۸۴، حدیث ۵.

تعلق امر به شیء با انتفاء شرط و تعلق امر به طبایع یا افراد ۹۱/۰۷/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق امر به شیء با انتفاء شرط و تعلق امر به طبایع یا افراد

از قدیم الایام مسأله ای بوده است که اشاعره مطرح کرده اند که عبارت است از: هل یجوز الامر بالشیء مع انتفاء شرطه.

اشاعره این مسأله را مطرح کردند چون تکلیف به محال را جایز می دانستند. این مسأله بعد در اصول ما وارد شده است.

عبارت فوق سه احتمال دارد. احتمال را اول را در جلسه ی قبل ذکر کردیم و آن اینکه ضمیر در (شرطه) به (امر) برگردد و گفتیم این شرط گاه شرط آمر است و گاه شرط مأمور (مکلف) می باشد. (این بخش را در جلسه ی قبل توضیح دادیم و گفتیم که اگر مراد از جواز امکان ذاتی باشد جایز است اما امکان وقوعی ندارد زیرا هیچ انسان عاقلی امر نمی کند مگر اینکه یا شرایط امر و یا شرایط مأمور محقق باشد زیرا انسان عاقل در جایی که می بیند شرط چیزی محقق نیست نمی تواند نسبت به انجام آن چیز اراده ی جدی داشته اشد.

احتمال دوم: این احتمال نیز در کفایه ذکر شده است و آن اینکه مراد از (امر) یک معنا است ولی ضمیری که به (امر) بر می گردد به معنای دیگر است و این در لغت، استخدام نام دارد. در علم بدیع آمده است که از مرجع ضمیر یک چیز اراده می کنند و از ضمیری که به مرجع بر می گردد معنای دیگری می فهمند.

ص: ۶۴

بنابراین مراد از مرجع ضمیر امر ارشادی است ولی ضمیر در شرطه به امر فعلی بر می گردد.

این قسم هم فعلی است و هم واقع شده است. مانند جریان حضرت ابراهیم که انشاء مأمور به ذبح کردن بود ولی فعلا مأمور نبود زیرا شرطش محقق نبوده است. شرط فعلیت آن عدم النسخ بود ولی نسخ آمد و او موفق به ذبح نشد.

تمامی اوامر امتحانیه از این قبیل است. امر انشاء می شود و اگر مولی دید که مکلف به سمت انجام امر رفت آن را نسخ می کند در نتیجه امر به فعلیت نمی رسد.

نقول: هم شرط انشاء موجود است و هم شرط فعلیت و فقط شرط تنجز موجود نیست. به نظر ما همین که مولی بیان می کند شرط فعلیت محقق است و به عبارت دیگر شرط فعلیت همان بیان مولی است که صادر شده است. بله شرط تنجز موجود نیست. (انشاء این است که مولی حکم را انشاء کند ولی بیان نکند. فعلیت آن است که آن حکم را بیان کند و تنجز آن است که بیان مولی به عبد برسد و قادر به امتثال باشد.)

بنابراین با این احتمال، عبارت فوق چنین می شود: هل یجوز الامر ارشادی بالشیء مع عدم شرط الفعلیه او شرط التنجز؟

احتمال سوم: این احتمال در کفایه نیست و امام قدس سره آن را مطرح می کند و آن اینکه: هل یجوز الامر بالشیء مع انتفاء شرط المامور به. یعنی مولی می گوید: نماز بخوان و حال آنکه می داند مکلف نمی تواند طهارت را تحصیل کند و فاقد الطهورین است.

ص: ۶۵

ظاهرا این احتمال سوم با اشاعره بیشتر تطبیق می کند و بر این اساس قائل به تکلیف به محال هستند.

ثمره ی فقهی مسأله:

مثلا فردی است در ماه رمضان و روزه دار است و می خواهد وسط روز به سفر رود. در این حال شرط مأمور به که همان عدم سفر است محقق نیست. آیا او مأمور، به روزه است و قبل از سفر می تواند روزه را افطار کند؟ بنابراین اگر روزه را قبل از سفر بخورد، در این حال اگر مکلف باشد هم قضاء دارد و هم کفاره و اگر مکلف نباشد چیزی بر دوش او نیست.

یلاحظ علیه: این فرع در اینجا صحیح نیست زیرا وجوب قضاء و وجوب کفاره مترتب بر وجود صوم نیست تا بگویید چون روزه بر او واجب نیست نه کفاره بر اوست و نه قضاء. بلکه افطار احتیاج به دلیل دارد. افطار در جایی است که فرد حاضر نباشد و در حال مسافر باشد. صوم حتی اگر در واقع بر او واجب نباشد به دلیل اینکه شرط مأمور یا مأمور به موجود نیست ولی او حق ندارد افطار کند زیرا افطار فقط در صورت مسافر بودن مجاز می شود.

به هر حال این مسأله کم فایده است و در اصل مسأله ای کلامی است و در اصول نتیجه ی مهمی ندارد.

الفصل السابع: فی تعلق الامر بالطبایع او بالافراد.

قبل از بیان مسأله چند مقدمه را بیان می کنیم:

المقدمه الاولی: آیا این بحث یک بحث لفظی است یا عقلی می باشد؟

اگر بحث لفظی باشد باید مولی بیانی و لفظی داشته باشد و امری از او صادر شود و اگر مولی با اشاره، چیزی به ما بگوید دیگر لازم الامتثال نمی باشد.

علی الظاهر این بحث لفظی نیست بنابراین اگر مولی بنویسد و یا اشاره کند باز این بحث مطرح می شود. صاحب کفایه به شکلی مجمل می فرماید: علماء ادب اتفاق دارند که مصدری که بدون تنوین و الف و لام است (ضرب) فقط دلالت بر طبیعت و ماهیت دارد بنابراین بحث عقلی است.

توضیح ذلک: مصدری که بدون تنوین و الف و لام است فقط بر ماهیت دلالت می کند و همین نوع مصدر در اوامر و نواهی موجود است. اگر قرار بود بحث لفظی باشد باید تمام علماء یک کلام بگویند و آن اینکه اوامر متعلق به ماهیات و طوابع است و حال آنکه علماء بر دو دسته هستند: جمعی قائل به طبایع و جمعی قائل به افراد هستند از این رو متوجه می شویم که بحث لفظی نیست.

المقدمه الثانیه: در فلسفه بحثی مطرح شده است و آن اینکه آیا وجود اصیل می باشد یا ماهیات.

در تعریف ماهیت می گویند: که ماهیت همان مفهوم خالی از وجود است و واضح است با این تعریف هرگز ماهیت نمی تواند اصیل باشد. از این رو چرا این نزاع در اصیل بودن وجود یا ماهیت مطرح شده است؟ از این رو چرا صدر المتالهین عمری اصاله الماهوی بوده است و یا میرداماد اصاله الماهوی بوده است؟ (جواب این سؤال را در این مقام مطرح نمی کنیم)

ص: ۶۷

شیخ محمد حسین اصفهانی در حاشیه ی کفایه می گوید: آنها که قائلند اوامر روی طبایع رفته است اصاله الماهوی هستند و کسانی که می گویند: اوامر روی افراد رفته است اصاله الوجودی هستند.

نقول: نباید یک بحث عرفی هر چند عقلی است را به یک مسأله ی پیچیده ی فلسفی پیوند زد. مسأله ی مزبور هرگز مبتنی بر اصاله الوجودی و یا ماهوی بودن نیست.

المسئله الثالثه: ماذا یرید بالطبایع

عنوان طبایع را دز اینکه می گویند: آیا امر به طبایع تعلق گرفته است یا افراد، باید بررسی کرد.

طبیعت گاه به معنای ماهیت تکوینیه حقیقیه است که ضمن مقولات عشره می باشد که یا جوهر است و یا عرض(مقولات عشره عبارتند از جوهر و نه عرض)

این معنا در بحث مزبور مراد نیست. طبیعت به این معنا مصطلح کتب فلسفی است نه اصولی.

طبیعت گاه به معنای ماهیت منتزعه از یکسری ماهیات است. نماز مثلا ماهیت ولی به این معنا که در خارج وجود مستقلی به نام صلات نیست بلکه صلات امری است که مرکب از چند ماهیت است مثلا بخشی از آن عرض است که همان حرف زدن می باشد. بخشی از آن وضع است و آن طرز ایستادن او رو به قبله است. گاه از مقوله ی حرکت است مانند رفتن به حرکت و گاه حالت رکوع که همان مقوله ی وضع است.

از این رو نماز از نظر مقوله تحت هیچ یک از مقولات عشره نیست بلکه مقوله ای اعتباری است که مرکب از چند مقوله می باشد. فوق آن اجناس عشره چیز بالاتری نیست و چیزی که مرکب از چند تا از آنهاست در عالم خارج فقط اعتباری می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد افراد را معنا می کنیم و خواهیم گفت (فرد) در منطق غیر از (فرد) در علم اصول است.

تعلق اوامر و نواهی بر طبایع یا افراد ۹۱/۰۷/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تعلق اوامر و نواهی بر طبایع یا افراد

بحث در تعلق اوامر یـا نواهی بر طبایع یا افراد است. در جلسه ی قبل مقـدماتی را مطرح کردیم و اکنون به بیان مقـدمات دیگر می پردازیم.

المقدمه الرابعه: الفرد عند الفلسفی غیر الفرد عن الاصولی

فرد در منطق عبـارت است از فرد خـارجی که لا یصـدق الا علی الواحـد. از این رو در منطق آمـده است: الفرد ان امتنع صـدقه علی الکثیرین فهو جزئی. از این رو جزئی در اصـطلاح منطقی هـا فرد نام دارد. زیـد، عمرو و بکر هر کـدام به تنهایی یک فرد هستند.

ولی فرد در اصـطلاح علم اصول چیز دیگری است و به ضـمائم و مصـنفات و مشخصات گفته می شود. اینها ممکن است حتی کلی باشند. (و همواره کلی هستند.)

مثلا فرض کنیم که انسان دارای ضمائم و مصنفات) و مشخصاتی است مثلا :عراقی، ایرانی، اسود و ابیض است.

نماز هم مشخصاتی دارد مانند صلاه در بیت، در مسجد، در مسیر.

حـال بـا مشـخص شـدن معنای فرد بحث در این است که آیا ما ورای طبیعت شـیء، ضـمائم هم مورد امر است. مثلا اگر مولی فرموده باشـد وضو بگیر آیا اینکه با آب گرم وضو بگیرم متعلق امر هست؟ بالاخره این وضو در خارج یا با آب گرم است و یا با آب سرد و بحث سر این است که آیا این ضمائم هم متعلق امر می باشد.

ص: ۶۹

فرد منطقی هرگز نمی توانـد متعلق امر باشـد زیرا اگر فرد در خـارج محقق نشود امر به آن تعلق نمی گیرد زیرا معـدوم است و اگر هم حاصل شده باشد امر به تحصـیل آن از باب تحصـیل حاصل می شود. به تعبیر امام قدس سره خارج ظرف سقوط است نه ظرف عروض. نماز اگر خارج محقق شود امر ساقط می شود و اگر نماز نخواندم چیزی نیست که امر به آن تعلق یابد.

اذا علمت هذه المقدمات فاعلم: ان الحق ان الاوامر متعلقه بالطبایع لا بالافراد (یعنی بالضمائم و الاشخاص و المشخصات)

دلیل آن بسیار روشن است و آن اینکه امر به دنبال چیزی است که غرض مولی را تأمین کند. آنی که غرض مولی را تأمین می

کند خود متعلق امر مانند وضو است نه وضو با مشخصات مانند وضو با آب گرم و یا با آب سرد. بله وضو بالاخره همراه با این ضمائم است ولی مولی به آنها امر نکرده است.

ثمره ی عملی این مسأله: اگر انسانی با آب مشمّس وضو گرفت (آبی که زیر آفتاب گرم شده است که مکروه است با آن وضو بگیرند) اگر اوامر روی ذات طبیعت رفته باشد وضوی او وضوی کاملی است زیرا مشمّس بودن متعلق امر نیست. ولی اگر افراد هم علاوه بر طبایع متعلق امر باشند در این حال مشمّس بودن هم متعلق امر است. در نتیجه یک امر وجوبی و یک امر کراهتی با هم جمع می شوند.

ثم ان القائلین بتعلق الاوامر بالافراد استدلوا بوجوه فلسفیه: این دلائل هم فلسفی است و ارتباطی به بحث اصول ندارد و ثانیا اگر هم ارتباط داشته باشد تطبیق آن بر این مورد اشتباه است.

ص: ۷۰

دلیل اول: الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی لا موجوده و لا معدومه

از این رو چیزی که نه موجود است و نه معلوم چگونه امر می توانـد بر آن تعلق بگیرد؟ امر بایـد به چیزی تعلق بگیرد که بشود موجود شود تا بتواند غرض مولی را تأمین کند.

یلاحظ علیه: اولا: بحث ما عرفی است و باید با زبان عرف سخن گفت نه با زبان دقّی فلسفی.

ثانیا: معنای عبارت فوق این نیست که ماهیت هیچ وقت موجود و یا معدوم نمی شود بلکه معنایش این است که ماهیت در حد ذاتش (یعنی در مقـام جنس و فصـل) نه صـاحب وجود است نه صاحب عـدم زیرا اگر در ذات او وجود خوابیـده باشـد واجب الوجود می شود و اگر در آن عـدم خوابیـده باشد ممتنع الوجود می شود. اما در حد پائین تر گاه موجود است مانند انسان ها و گاه معدوم است مانند کسانی که بودند و بعد از بین رفته اند.

به عبارت دیگر، ماهیت از نظر حمل اولی نه موجود است و نه معدوم ولی به حمل شایع یا موجود است و یا معدوم.

حاجی سبزواری منظومه ای در باب نکاح دارد و شـرحی بر آن نوشـته است و در آن هنگامی که می خواست نکاح را تعریف کنـد فرمود: النکاح ولوج الوجوب فی الماهیه. این کار صـحیح نیست و بایـد هر مبحثی را با مبادی خودش بحث کرد و به فقه هم نباید با اصطلاحات و مبانی فلسفی سخن گفت.

بـا این بیـان نکته ی دیگری هم روشن شـده است و آن اینکه در تهـذیب ملا صـدر آمـده است: الکلی الطبیعی موجود بوجود الفرد. مراد او این است که در مقام طبیعت، وجود نخوابیده است ولی در مرحله ی پائین تر، ماهیت هم موجود می تواند شود و هم معدوم.

ص: ۷۱

الدلیل الثانی: الماهیه من حیث هی هی لیست مطلوبه و لا مبغوضه

زیرا ماهیت مفهوم است و چیزی نیست که انسان نسبت به آن حب و بغض داشته باشد.

یلاحظ علیه: صاحب کفایه این دلیل را نقل می کند و بعد رد می کند. ماهیت اصولی که عنوان انتزاعی است بما هی هی همان طور است که بیان کردید ولی بعث به آن مفهوم، لا جرم به سبب غایتی است که مولی در نظر داشته است و آن غایت، همان ایجاد کردن آن در خارج می باشد.

وقتی مولی می گوید: اسقنی. عبد را به مفهوم بعث می کند به غایت ایجاد در خارج. اینکه به غایت ایجاد است یا از قرینه فهمیده می شود و یا از خود هیئت امر فهمیده می شود. (به نظر ما از قرینه فهمیده می شود ولی صاحب کفایه کأنه قائل است که از هیئت فهمیده می شود.)

الدلیل الثالث: حکم متلازمین باید واحد باشد.

اگر اربعه واجب است زوجیت هم باید واجب باشد از این رو اگر واقعا ماهیت واجب است ضمائم هم که از ملازمات آن هستند باید واجب باشند. از این رو اگر وضو واجب است باید ضمائم آن مانند وضو با آب گرم و یا سرد هم واجب باشد.

یلاحظ علیه: لازم نیست متلازمین در حکم یکی باشند آنچه لازم است این است که نباید حکم آن دو با هم مخالف باشد. مثلا می شود اربعه واجب باشد ولی زوجیت مباح باشد ولی زوجیت دیگر نمی تواند ممتنع باشد. از این رو مولی نمی تواند بگوید نماز واجب است ولی در هر جا که بخوانی نماز بخوانی حرام است. بله می تواند بگوید نماز واجب است ولی انتخاب مکان نمازگزار مباح است.

دلیل چهارم را مطرح نمی کنیم زیرا به یکی از دلیل های سه گانه ی قبل بر می گردد.

ثمره ای دیگر بر مسأله: نماز در محل غصبی

اگر امر روی صلات رفته باشد و دیگر کار به ضمائم مانند محلی که نماز خوانده می شود نداشته باشد و از آن طرف هم بگوید لا تغصب و دیگر به ضمائم مانند اینکه ملازم با نماز باشد کاری نداشته باشد در این حال هر یک از امر به نماز و نهی از غصب دیگر کار به ضمائم و ملازمات آن ندارد در نتیجه در مسأله ی اجتماع امر و نهی باید قائل به اجتماع شویم و بگوییم این دو قابل جمع هستند. ولی اگر بگوییم امر و نهی متعلق به افراد می شوند یعنی ضمائم کلی هم متعلق امر و نهی است باید در مسأله ی اجتماع امر و نهی امتناعی شویم و بگوییم هرگز امر و نهی نمی توانند با هم جمع شوند. زیرا امر صلات به صلات همراه با مکان تعلق گرفته است. لا تغصب هم به مکان با متعلقش که نماز است تعلق گرفته است در نتیجه صلات باید هم متعلق امر باشد که همان امر به صلات است و هم متعلق نهی که همان نهی از غصب است که نماز را هم در بر گرفته است.

بر این مبنا، نزاع در مسأله ی اجتماع امر و نهی صغروی است زیرا نزاع در این است که آیا اوامر روی طبایع رفته است تا اجتماعی شویم و یا روی افراد رفته است تا امتناعی شویم. این نزاع هرگز نمی شود کبروی باشد زیرا هیچ عاقلی نمی گوید که امر و نهی در شیء واحد قابل جمع است نزاع باید صغروی باشد تا بر اساس مبنایی که در مبحث تعلق امر به طبایع یا افراد انتخاب کردیم آن مسأله را حل کنیم.

ص: ۷۳

تعلق امر به طبیعت یا افراد و اینکه آیا بعد از نسخ وجوب، جواز باقی می ماند؟ ۹۱/۰۷/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعلق امر به طبیعت یا افراد و اینکه آیا بعد از نسخ وجوب، جواز باقی می ماند؟

در جلسه ی قبل ثمرات بحث را به نحو اجمال بیان کردیم و امروز آن را مفصل تر بحث می کنیم.

اگر بگوییم امر روی طبیعت نماز رفته است و ضمائم متعلق امر نیست در این حال فقط باید برای اصل نماز قصد قربت کنیم و دیگر لازم نیست برای ضمائم هم قصد قربت کنیم.

مثالی دیگر: اگر هوا سرد است و من با آب گرم وضو می گیرم که هم وضو گرفته باشم و هم گرم شده باشم. اگر اوامر روی طبیعت وضو رفته باشد و ضمائم که گرمی آب است متعلق امر نباشد وضوی من صحیح است زیرا من در اصل وضو قصد قربت داشتم هرچند در متعلق آن که وضو با آب گرم است قصد قربت نداشتم ولی اگر امر روی افراد رفته باشد و در نتیجه ضمائم هم متعلق امر باشد وضوی من محل اشکال است.

ثمره ای دیگر: همان طور که در جلسه ی قبل گفتیم مبنای ما در این مسأله موجب اجتماعی شدن و یا امتناعی شدن در مبحث اجتماع امر و نهی می شود.

نکته ای دیگر این است که علماء نجف مانند آیه الله نائینی و آقا ضیاء عراقی و دیگران کلمه ی حصص را به کار می برند. ما می گوییم: به کار بردن این کلمه در کلی طبیعی و در مورد ماهیت صحیح نمی باشد. زیرا ماهیت نسبت به افراد خارجی از قبیل حصص نیست به این گونه که کلی طبیعی یک چیز باشد و ما بقی حصّه های آن باشد.

ص: ۷۴

حصّه در مشاع به کار می رود مانند زمینی که مشاع است و هر کسی بخشی از آن را مالك است. نسبت حصّه به کل نسبت جزء به کل می باشد.

اما در عالم طبایع چون جزء و کل در کار نیست بلکه سخن از جزئی و کلی می باشد از این رو نباید از حصّه تعبیر کرد. ماهیت هرگز همانند یک شیء نیست که به تعداد افراد آن را تقسیم کرده باشند بلکه هر فرد از ماهیت به تمام معنا مصداق کامل همان ماهیت می باشد. بر این اساس شیخ الرئیس می گوید: انسانیه زید غیر انسانیه عمرو و انسانیه عمرو غیر انسانیه بکر و کل واحد انسان تام.

بنابراین اینکه علما می گویند: حصّه ی صلات در مسجد و مانند آن صحیح نیست زیرا صلات در بیت تمام صلاه است نه حصّه ای از آن.

الفصل الثامن: اذا نسخ الوجوب هل یبقی الجواز او لا

اگر چیزی واجب باشد و بعد مولی آن را نسخ کند آیا اصل جواز باقی می ماند یا آن هم از بین می رود. این مسأله از قدیم الایام در کتب اصولی است. سید مرتضی در ذریعه و شیخ طوسی در عدّه آن را مطرح کرده اند.

مثلا اگر حکومت نظامی باشد و بگویند واجب است همه شب ها در خانه باشند و بیرون نیایند. بعد که مشکل حل شد اعلام می کنند که این حکم نسخ شده است. آیا فقط وجوب نسخ شده است و یا اینکه جواز هم نسخ شده است به طوری که در خانه ماندن حرام باشد.

ص: ۷۵

صاحب کفایه می گوید: جواز در عبارت فوق اعم است یعنی جواز هم می تواند بالمعنی الاعم باشد و هم بالمعنی الاخص:

جواز بالمعنی الاعم وجوب، کراهت، استحباب، اباحه را شامل می شود. ولی جواز بالمعنی الاخص خصوص اباحه می باشد.

به بیان علمی، جواز بالمعنی الاعم لا اقتضاء است و از این رو با هر چهار مورد فوق می سازد ولی جواز بالمعنی الاخص ذا اقتضاء است و با قدرت می گوید که به معنای تساوی الطرفین است و از این رو با وجوب، استحباب و کراهت سازگاری ندارد و خصوص اباحه را شامل می شو.

معنای نسخ: قبل از ورود به بحث باید نسخ را معنا کنیم.

نسخ به این معنا است که حکمی صادر شود و زمانی بگذرد (گاه در این زمان به حکم عمل می شود و گاه نمی شود) بعد شارع مقدس آن حکم را بر دارد.

علماء در مورد نسخ در قرآن مختلف هستند. بعضی مانند نحاس در کتابی به نام النسخ فی القرآن سی و شش مورد از نسخ در قرآن را معرفی کرده است. که البته بسیاری از آنها جزء نسخ نیست.

از آن طرف افرادی مانند آیه الله خوئی تمایل داشتند ثابت کنند در قرآن ناسخ و منسوخی نیست.

به نظر ما ناسخ و منسوخ در قرآن هست ولی به مقدار کمتر. مثلا در قرآن می خوانیم: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ (یعنی شب های ماه رمضان می توانید با همسرانتان آمیزش کنید) هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ (یعنی مرد موجب می شود که زن به گناه نیفتد و زن هم موجب می شود مرد به گناه نیفتد.) عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَكُمْ (خدا می داند شما شب های ماه رمضان خیانت می کردیم زیرا سابقا در ماه رمضان مجامعت در شب هم حرام بود ولی چون اصحاب پیامبر اکرم (ص) تاب این حکم را نداشتند این حکم نسخ شد) فَتابَ عَلَيْكُمْ (در نتیجه خداوند با رحمت خودش به شما روی آورد) وَ عَفا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ (۱) البته در آیه ی فوق آیه ی منسوخ ذکر نشده است و فقط آیه ی ناسخ ذکر شده است.

ص: ۷۶

۱- (۱) بقره، ۱۸۷.

مـورد دیگر در آیه ی صـدقه است. افراد وقت پیـامبر اکرم (ص) را می گرفتنـد و سؤالاـت مهملی را مطرح می کردنـد و وقت ایشان را می گرفتنـد خداونـد برای این کار دسـتور دارد کسانی که با پیامبر اکرم (ص) نجوا می کننـد باید قبلش صدقه دهند: (یـا أَیُّهَـا الَّذینَ آمَنُوا إِذا نـاجَیْتُمُ الرَّسُولَ فَقَـدِّمُوا بَیْنَ یَـدَیْ نَجْواکُمْ صَـدَقَهً ذلِـکَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ أَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِـدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحیمٌ) (۱)

تا این آیه نازل شـد مجلس پیامبر خلوت شد و صـحابه ی ایشان برای اینکه صدقه ی اندکی (یک درهم) را نپردازند از نجوا با رسول خدا (ص) پرهیز می کردند.

این نشان می دهد، اینکه بعضـی از اهل سـنت سعی دارند صحابه ی رسول خدا (ص) را افرادی مثالی و بسیار والا معرفی کنند چیز صـحیحی نیست. این نشـان می دهـد اولاـ دنیـا در نظر آنها بهتر از نجوا با پیامبر اکرم (ص) بوده است و ثانیا سؤالات آنها خیلی مهم نبوده است که به راحتی از آن صرف نظر کردند.

فقـط در روایت که امیر مؤمنـان علی دیناری داشت و آن را خورد کرد و ده درهم گرفت و در ده نجوا با پیامبر اکرم (ص) آن را صـدقه دارد. از این رو امیر مؤمنـان علیه السـلام در شورای عمر فرمود: آیا کسـی را می شناسـید که بجز من به این آیه عمل کرده باشد؟ آنها هم در جواب گفتند: خیر کسی را سراغ نداریم.

بنابراین آنها از مصاحبه و نجوا با پیامبر اکرم (ص) خودداری کردند و صـلاح نبود مجلس ایشان خلوت شود در نتیجه این آیه نسـخ شـد و خداوند در آیه ی بعد فرمود: (أَ أَشْـفَقْتُمْ (آیا ترسـیدید) أَنْ تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَیْکُمْ فَأَقیمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّکاهَ وَ أَطیعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبیرٌ بِما تَعْمَلُونَ) (۲)

۱- (۲) مجادله، ۱۲.

۲- (۳) مجادله، ۱۳.

با این بیان بحث در این فصل در این است که صدقه دادن واجب بود و بعد نسخ شد آیا جواز (بالمعنی الاخص یا اعم) هم نسخ شده است یعنی نباید هنگام نجوا کردن با پیامبر اکرم (ص) صدقه داد یا اینکه جواز باقی است.

لابد لنا من الکلام فی مقامین:

المقام الاول: فی مقام الثبوت و هو فی امکان البقاء و امتناعه

المقام الثانی: فی مقام الاثبات آیا دلیل بر بقاء داریم یا نه.

البته صاحب کفایه این دو مقام را از هم تفکیک نکرده است.

اما المقام الاول: و هو مقام الثبوت

بعضی گفته اند امکان ندارد جواز باقی بماند زیرا وجوب مرکب از دو چیز است که عبارت است از جواز، که جنس است و فصل که المنع من الترک می باشد. قانون کلی این است که هر یک از جنس و فصل از بین برود مرکب از بین می رود از این رو وقتی وجوب که همان المنع من الترک از بین برود دیگر جنس که جواز است به تنهایی نمی تواند باقی بماند.

یلاحظ علیه: مستدل امور تکوینیه را با امور اعتباریه خلط کرده است. آنچه ایشان گفته است در عالم تکوینی صحیح است و وقتی ناطق بودن از بین برود حیوانیتی که در ضمن ناطق است هم از بین می رود چون حقیقت جنس با فصل قائم است و صاحب منظومه می گوید:

ابهام جنس حسب الکون خذا اذ امره الدائر بین ذا و ذا

یعنی حیوانیت، مبهم است و فقط بـا ناطق متحصّل می شود و وقتی محصّل برود متحصّل هم از بین می رود. بله حیوان دیگری باقی می ماند که شاهق و ناهق بودن متحصّل می شود ولی آنی که با ناطق بودن متحصّل است از بین می رود.

دلیـل دوم: وجوب امری است بسـیط که همان بعث به واجب است. وقتی عقل به این وجوب می نگرد آن را به سه چیز تقسـیم می کند: جواز الشیء، رجحانه و المنع من الترک.

اینها هم تحلیل است ولی در خارج وجوب بسیط است و یک چیز. از این رو معنا ندارد که یک چیز آن برود و چیز دیگری از آن بـاقی بمانـد. در آیه ی صـدقه خداونـد یک چیز که وجوب صـدقه است را صادر کرده است و وقتی از بین رفته است همه چیز رفته است. خداونـد نفرموده است الصـدقه جـایز و هو راجـح مع المنع من الـترک. تـا بگوییم وقتی من از ترک رفته اسـت جواز و رجحان باقی مانده باشد.

امر در بسیط دائر بین وجود و عدم است یعنی یا هست و یا نیست و نمی شود بخشی از آن برود و بخشی از آن باقی باشد.

اشـکال دیگر این است که مفـاد اوامر بعث است و معنـای امر وجـوب نیست. بعث به این معنـا است که مـولی بـا دست به عبد اشاره کنـد که کاری را انجام دهد و گاه به جای این کار از لفظ امر اسـتفاده می کند. بنابراین امر، معادل همان بعثی است که در عالم تکوین وجود دارد. (معنای نواهی هم زجر از شیء است نه حرمت)

ص: ۷۹

بنابراین این بحث سالبه به انتفاء موضوع است یعنی اصلا وجوبی در کار نیست تا گفته شود وقتی وجوب نسخ می شود جواز باقی می ماند یا نه.

ان قلت: حال که شارع مقدس وجوب را انشاء نکرده است و هر چه انشاء کرده است فقط بعث است پس وجوب از کجا فهمیده می شود؟

قلت: این را از حکم عقل متوجه می شویم زیرا عقل می گوید: بعث مولی نمی تواند بدون جواب باشد. جواب آن این است که یا باید دلیل داشته باشیم بعث او مستحب بوده است و اگر چنین دلیلی نباشد حتما باید آن را امتثال کنیم.

هذا کله فی مقام الثبوت و ان شاء الله در جلسه ی بعد مقام اثبات را بحث می کنیم.

عدم بقاء جواز بعد از نسخ وجوب و مسأله ی واجب تخییری ۹۱/۰۷/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم بقاء جواز بعد از نسخ وجوب و مسأله ی واجب تخییری

سخن در این بود که اگر چیزی واجب شد و بعد نسخ شد آیا فقط وجوب نسخ می شود و جواز باقی می ماند و یا اینکه همراه وجوب، جواز هم از بین می رود. به این معنا که وقتی وجوب از بین رفته آیا انجام آن کار دیگر جایز هم نیست یا اینکه نه جواز باقی مانده است.

گفتیم باید در مقام ثبوت (امکان) و اثبات (وقوع) بحث کرد.

در مقام امکان دو دسته اند جمعی می گویند همراه با از بین رفتن وجوب، جواز هم از بین می رود.

ص: ۸۰

دلیل اولی که ذکر کرده بودند فلسفی بود و ما گفتیم که در شرع نباید از براهین فلسفی استفاده کرد.

دلیلی که ما ارائه کردیم این بود که وجوب امری است بسیط ولی عقل آن را در مقام تحلیل به جواز و منع من الترک تقسیم می کند. از این در خارج این امر بسیط یا هست یا نیست و نمی توان گفت بخشی از آن هست و بخشی از آن نیست.

دلیل دیگر این است که مفاد اوامر همان بعث است نه وجوب و عقل در کنار آن می گوید که امر مولی نباید بی جواب باشد یا باید آن را آورد و یا اینکه دلیلی بر عدم وجوب ارائه کرد.

ان قلت: از کجا می گویید که وجوب مجعول شرع نیست و فقط حکم عقل است و حال آنکه در قرآن و روایات وجوب و حرمت ذکر شده است. مانند (حرمت علیکم الدم) و یا (فرض الله علیکم الزکاه) و امثال آن.

قلت: ما نگفتیم وجوب و حرمت مطلقا مجعول نیست بلکه گفتیم در اوامر و نواهی وجوب و حرمت نداریم. (بین حرمت علیکم و لا تاکلوا فرق است بحث ما در لا تکلوا است که نهی می باشد نه حرمت علیکم که استعمال لفظ تحریم می باشد.)

اما مقام الاثبات: در مقام اثبات از وقوع آن بحث می کنیم.

واضح است که ما وقتی مقام ثبوت را غیر ممکن دانستیم دیگر نوبت به مقام اثبات نمی رسد با این حال اگر فرض کنیم که در مقام ثبوت امکان داشت، در مقام اثبات می گوییم:

دلیل بر بقاء و وقوع خارج نداریم با این حال بعضی علاوه بر امکان ، دو دلیل بر بقاء ارائه کرده اند:

دلیل اول: استدلال به قدر مسلم در نسخ

وجوب مرکب از سه چیز است: جواز الفعل، رجحان الفعل، المنع من الترک. بعد از نسخ قدر مسلم این است که آخری از بین رفته است از این رو دو مورد اول سر جای خودش باقی می ماند.

نقول: این مقدار کافی نیست زیرا گفتیم مدلول که همان بعث و یا وجوب است بسیط می باشد. وقتی بسیط شد دیگر قابل تفکیک نیست.

دلیل دوم: جمع بین دو دلیل

اگر دو روایت وارد شود و یکی بگوید: اکرم زیدا و دیگری بگوید: لا ـ بأس بترک اکرامه ما جمع می کنیم و می گوییم: دومی قرینه بر این است که امر اول یا مستحب است و یا جایز.

در ما نحن فیه هم یک وجوب صادر شده است و بعد آن وجوب با دلیل دیگری از بین رفته است در نتیجه از وجوب اول استحباب یا جواز به جا می ماند.

نقول: این قیاس مع الفارق است زیرا در دو دلیل مزبور در مورد اکرام که از شارع صادر می شود از باب تقدیم اظهر و یا نص بر ظاهر است از این رو اولی را که ظاهر است بر استحباب حمل می کنند.

ولی در ما نحن فیه دیگر سخن از اظهر و ظاهر نیست بلکه هر دو در یک درجه هستند اولی می گوید صدقه بده و دومی می گوید این حکم منسوخ شده است و دیگر وجود ندارد.

ص: ۸۲

دلیل سوم: استصحاب (دو دلیل قبلی از باب استدلال از درون بود و این از باب استدلال از بیرون)

سابقا دادن صدقه برای نجوا با پیامبر اکرم (ص) جایز بود (جوازی که در ضمن وجوب قرار داشت) الآن شک داریم آن جواز از بین رفته است یا نه در نتیجه جواز را استصحاب می کنیم.

محقق خراسانی در کفایه می فرماید: این استصحاب بدرد نمی خورد زیرا از قبیل استصحاب کلی قسم ثالث می باشد.

توضیح ذلک: استصحاب کلی بر سه قسم است.

استصحاب کلی قسم اول: سابقا زید در اتاق بود و الآن نمی دانیم هست یا نه در این حال کلی انسان را استصحاب می کنیم همچنین می توانیم وجود خود زید را استصحاب کنیم (این استصحاب کلی جایز است.)

استصحاب کلی قسم دوم: حیوانی در این خانه هست ولی نمی دانیم پشه است که قصیر العمر باشد و یا فیل که طویل العمر است. در این حال حیوانیت را استصحاب کنیم.

استصحاب کلی قسم سوم: زید در خانه بود و حتما خارج شده است حال احتمال می دهیم حال که از خانه بیرون می رفت فرد دیگری وارد خانه شده باشد در اینجا زید قابل استصحاب نیست زیرا قطعی الخروج است و عمرو هم مشکوک الحدوث می باشد که در این حال کلی انسان را استصحاب می کنیم. این استصحاب صحیح نیست زیرا متیقن غیر از مشکوک است، متیقن زید بود و مشکوک عمرو می باشد و در استصحاب شرط است که قضیه ی متیقنه با مشکوکه یکی باشد.

ص: ۸۳

با این بیان محقق خراسانی می فرماید: استصحاب مزبور از قبیل قسم ثالث است زیرا سابقا جواز وجود داشت. وجوب قطعا از بین رفته است و احتمال می دهیم فرد دیگری مانند استحباب و یا جواز بالمعنی الاخص جایگزین آن شده باشد.

خلاصه اینکه ما هم امکان را رد کردیم و هم وقوع را.

الفصل التاسع: فی الواجب التخییری.

قرن هاست که علماء درباره ی واجب تخییری بحث می کنند زیرا واجب تخییری آن است که اگر یک شق اتیان شود آوردن شقوق دیگر لازم نیست مانند خصال ثلاثه ای که در کفاره ی افطار عمدی در ماه رمضان وارد شده است. اگر کسی یکی از خصال را اتیان کند دیگر مولی دو خصال دیگر را از او نمی خواهد. گفته شده است این گونه وجوب با سه اشکال مواجه است:

اشکال اول: اینکه می گویید یکی واجب است یعنی اراده ی مولی به یکی لا بعینه تعلق گرفته است و حال آنکه اراده به چیز مردد تعلق نمی گیرد و همواره به شیء معین تعلق می گیرد. اگر کسی تشنه است و دو کاسه ی آب در مقابل آن باشد او نمی تواند یکی را لا بعینه اراده کند و بنوشد بلکه اراده ی او به همانی تعلق می گیرد که برداشته و می نوشد.

علت آن این است که تشخّص اراده به مراد است و تا مراد مشخص نباشد اراده تشخّص پیدا نمی کند.

اشکال دوم: بگوییم هر سه واجب است ولی وقتی مکلف یکی را اتیان کرد ما بقی از وجوب ساقط می شود.

ص: ۸۴

این هم از باب تناقض صدر و ذیل است زیرا وقتی واجب است چرا باید بدون امتثال خودش از وجوب ساقط شود.

اشکال سوم: اگر هر سه واجب است چرا اگر کسی هر سه را ترک کند یک عقاب متوجه اوست نه سه عقاب؟

در جواب این اشکال از باب مقدمه می گوییم: اغراض شارع و یا افراد متعدد است گاه غرض او قائم به یک شیء است اگر چنین شد، آن شیء واجب تعیینی می شود ولی گاه غرض مولی با سه چیز حل می شود مثلا من احتیاج به پول دارد ممکن است کسی غرض دهد، هبه کند، چیزی از من بخرید و در ازای آن پول دهد. هر سه مورد مشکل من را حل می کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این نکته را بیشتر شرح می دهیم.

واجب تخییری ۹۱/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب تخییری

سخن در ماهیت واجب تخییری است. علما سه مشکل در واجب تخییری دیده اند و از این رو در ماهیت آن بحث کرده اند. این سه مشکل را دیروز مطرح کردیم.

اراده بر امر مردد تعلق نمی گیردواجب تخییری چگونه واجبی است که ترکش اشکال نداردواجب تخییری چگونه واجبی است که اگر همه را ترک کنیم فقط یک عقاب دارد.

النظریه الاولی: نظریه ی محقق خراسانی

ابتدا باید نظریه ی ایشان را بررسی کنیم بعد ببینم آیا اشکالات ثلاثه از نظر ایشان مرتفع شده است یا نه و آخر اینکه این نظریه فی نفسه صحیح است یا نه.

ص: ۸۵

صاحب کفایه می فرماید: واجب تخییری بر دو قسم است: تخییر عقلی و تخییر شرعی.

مولی در تخییر عقلی یک غرض دارد ولی همان یک غرض با دو یا چند چیز حاصل می شود. مثلا مولی می خواهد اتاق روشن باشد از این رو گاه می گوید چراغ روشن کن و یا شمع و آتشی روشن کن. در اینجا واجب نه چراغ است و نه آتش بلکه واجب جامع بین این دو است زیرا در فلسفه آمده است الواحد لا یصدر الا من الواحد از این رو وقتی غرض مولی یکی شد یک چیز هم باید غرض او را تأمین کند که همان جامع است نه دو چیز.

نقول: الواحد لا یصدر الا من الواحد قاعده ی صحیحی است ولی در اینجا پیاده نمی شود. این قاعده در مورد خداوند و صادر

اول قابل پیاده شدن است نه در این مسائل پیش پا افتاده.

اما تخییر شرعی غرض متعدد می باشد (بر خلاف تخییر عقلی که غرض واحد بود.) این غرض ها در مقام ملاک قابل جمع نیستند. خصال کفاره در افطار عمدی در ماه رمضان قابل جمع نیستند و هر یک از این سه تا جداگانه محصل غرض هستند. از این رو مولی ناچار است بگوید یکی را بیاور.

بعد محقق خراسانی می فرماید: کان کل واحد واجبا بنحو من الوجوب یستکشف عن تبعاته من عدم جواز ترکه الی الی الآخر و ترتّب الصواب علی الواحد منهما و العقاب علی ترکهما.

این کلام ایشان به نوعی فرار از تفسیر واجب تخییری است زیرا بحث ما در ماهیت واجب تخییری است (محقق خراسانی در جای دیگر در تعریف وضع می گوید: الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنی و در باب اعم و اخص هم بیانی شبیه آن دارد و به گونه ای از تفسیر آن خودداری می کند.)

ص: ۸۶

به هر حال ایشان می فرماید: وجوب تخییری را از آثارش می توان شناخت و آن اینکه اگر یکی را می خواهی ترک کنی باید دیگری را بیاوری، ثواب هم بر یکی از آنها مترتب است و عقاب هم هنگامی بار می شود که هر دو را ترک کنی.

بعد اضافه می کند: از اینجا معلوم می شود که بعضی می گویند: در واجب تخییری احدهما واجب است یا مفهوما و یا مصداقا. بعد اضافه می کند بله در واجب عقلی احدهما واجب است ولی در واجب شرعی نه.

اما رفع اشکالات ثلاثه در واجب تخییری:

اما اشکال اول در کلام ایشان اینگونه رفع شده است که کل واحد واحد واجب است از این رو در خصال کفاره سه اراده وجود دارد نه یک اراده.

اما اشکال دوم اینگونه رفع می شود که غرض مولی متعدد است و این سه خصال قابل جمع نیست و بین آنها تزاحم وجود دارد از این رو فقط باید یکی را اتیان کرد.

فرق این تزاحم و تزاحم در باب ترتّب این است که تزاحم در باب ترتّب در مقام امتثال است و مکلف نمی تواند هر دو را اتیان کند ولی در مقام ملاک تزاحمی در کار نیست ولی در ما نحن فیه تزاحم در مقام ملاکات است یعنی در عالم واقع این سه قابل جمع نیستند و فقط باید یکی را اتیان کرد.

اما اشکال سوم اینگونه رفع می شود که اینها چون از نظر ملاک قابل جمع نیستند از این رو فقط باید یکی را آورد از این رو اگر کسی همه را ترک کند فقط یک عقاب دارد.

ص: ۸۷

اما ارزیابی کلام محقق خراسانی:

اولاً: ایشان در جایی که می بایست ماهیت وجوب تخییری را بیان کند از بیان آن طفره رفت و گفت: از تبعات و آثارش باید به ماهیت آن پی برد.

ثانیا: ایشان گفت دو ملاک با هم قبل از تخاطب با هم تعارض دارند و بین تزاحم در این مقام و مقام ترتّب فرق گذاشت. تزاحم در ما نحن فیه در مقام ملاک می باشد نه در مقام امتثال.

نقول این قابل تصور نیست زیرا خداوند در بعضی از کفاره ها کفاره ی جمع را معتبر دانسته است. مثلا کسی که روزه را از حرام افطار کند باید همه ی خصال کفاره را انجام دهد.

مرحوم نائینی و شاگرد ایشان آیه الله خوئی کلام محقق خراسانی را به وجوب مشروط تفسیر کرده اند و می گویند: مراد ایشان این است که کل واحد واجب مشروط بترک الآخر از این رو می گویند: واجب تخییری به نظر محقق خراسانی به دو واجب مشروط بر می گردد.

بعد اشکال می کنند که حال اگر هر دو را ترک کند از این رو هر دو واجب مطلق می شوند زیرا واجب مشروط هنگامی که شرطش حاصل شود به واجب مطلق تبدیل می شود. پس باید دو عقاب شود.

نقول: چنین تفسیر و اشکال هر دو بر کفایه تحمیل می شود و هرگز از عبارت کفایه چنین چیزی بر نمی آید.

بحث اخلاقی: معنای صبر

صبر از مفاهیمی است که متجددها و کسانی که فهم دینی ندارند آن را بد تفسیر می کنند و صبر را عاملی برای عقب ماندگی مسلمانان می دانند و می گویند: صبر به معنای صبر و تحمل کرد و توسری خوردن است.

این در حالی است که صبر به معنای استقامت و پایداری است. خداوند در جنگ احد صبر را مایه ی پیروزی می داند و می فرماید: اگر صبر کنید هر یک از شما برابر چندین نفر از آنها است.

بر این اساس صبر در روایات شاخه های مختلف دارد و یکی از آنها صبر در مقابل معصیت است یعنی باید در مقابل انجام معصیت مقاومت کرد.

نوع دیگر آن صبر در طاعت است یعنی استقامت به خرج دهد و اوامر و نواهی خداوند را به نحو تمام و کمال انجام دهد.

نوع دیگر آن صبر در مصیبت است یعنی مقاومت کند و ناشکری نکند.

خداوند در قرآن می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صابِرُوا وَ رابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُون (۱) (رابطوا) همان مرزبانی است که بسیار سخت است از این رو به صبر و توصیه به صبر احتیاج دارد که همان استقامت و عقب نشینی نکردن است.

ماهیت واجب تخییری ۹۱/۰۷/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ماهیت واجب تخییری

سخن در ماهیت واجب تخییری است. گفتیم در این واجب سه اشکال وجود دارد و آن اینکه:

اولا اراده ی مولی نمی تواند به امر مردد تعلق بگیرد.

دوم اینکه چگونه واجب تخییری واجب است و حال آنکه اگر یک شق را بیاورید شق دیگر از وجوب ساقط می شود. واجب به معنای مصلحت ملزمه است حال چگونه اگر دیگری را اتیان کنیم این مصلحت ملزمه از کار می افتد؟

ص: ۸۹

۱- (۱) آل عمران، آیه ی ۲۰۰

سوم اینکه اگر کسی هر دو را ترک کند باید دو عقاب داشته باشد زیرا هر کدام با ترک دیگری واجب مطلق می شود و کسی که هر دو را ترک کند باید دو عقاب داشته باشد و حال آنکه یک عقاب بیشتر ندارد.

محقق خراسانی مشکل را حل کرد و گفت: مولی بر اساس مورد تخییر دو یا سه غرض دارد که با هم قابل جمع نیست و اغراضی متباین هستند از این رو مولی باید به صورت تخییر امر کند.

با این بیان اشکالات ثلاثه را رفع کرد. اولا اینکه اراده بر امر مردد تعلق نگرفته است زیرا هر سه مورد واجب است.

اما ترکش جایز است زیرا این اغراض با هم متزاحم هستند و قابل جمع نیستند. تزاحم آنها به مقام ما قبل از خطاب بر می گردد و مانند تزاحم باب امتثال نیست.

سوم اینکه تعدد عقاب یا باید از باب دو ملاک و یا دو خطاب فعلی باشد. از باب دو ملاک نیست زیرا این دو ملاک قابل جمع نیست تکلیف هرگز نمی تواند اعم از ملاک باشد و وقتی ملاک قابل جمع نیست دو تکلیف هم ندارم و اگر هم از باب دو خطاب فعلی باشد این در صورتی است که مولی خود در مقام امتثال به یکی اکتفاء نکند ولی وقتی خودش اکتفاء کرده است دیگر دو عقاب جایز نیست.

ما هم اشکالاتی در کلام ایشان داشتیم که در جلسه ی قبل بیان کردیم.

النظریه الثانیه للمحقق الاصفهانی: (نظر ایشان به نظر صاحب کفایه نزدیک است از این رو کلام ایشان را بعد از کلام صاحب کفایه نقل می کنیم) این می فرماید: واجب تخییری در جایی است که مولی اغراض متعددی دارد و همه ی آن اغراض مصلحت ملزمه دارند. بنابراین واجب تخییری به واجب تعیینی بر می گردد و تنها یک فرق دارد و آن اینکه در واجب تعیینی مولی راضی به ترک نیست ولی در واجب تخییری مولی از باب تسهیل بر مکلف به یکی راضی می باشد.

ص: ۹۰

فرق کلام ایشان با محقق خراسانی این است که او قائل بود که این اغراض قابل جمع نیست ولی محقق اصفهانی قائل است که قابل جمع می باشند ولی مولی به سبب تسهیل بر مکلف به یکی راضی می باشد.

ایشان با این بیان هر سه اشکال را رفع کرده است. اما اشکال اول را رفع کرد زیرا او قائل است هر سه غرض واجب است و غرض مولی به یک امر مردد بین این امور تعلق نگرفته است.

اما اشکال دوم را حل کرد زیرا او قائل است که هر سه واجب، واجب است ولی مولی از باب تسهیل بر مکلف یکی را می خواهد.

اما اشکال سوم این بود که چرا همه واجب است و حال آنکه ترک همه فقط یک عقاب دارد و او در جواب می فرماید: تعدد عقاب یا به سبب دو ملاک است و یا دو خطاب. ولی وقتی مولی خودش به یکی راضی است دیگر همان یک عقاب کافی می باشد. وقتی مولی در مقام ملاک یکی را می خواهد تکلیف هم نمی تواند اوسع از ملاک باشد در نتیجه عقاب هم متعدد نخواهد بود.

نظر ما: کلام محقق اصفهانی قابل قبول است ولی ما مقداری در آن تغییر ایجاد می کنیم. ما می گوییم: واجب تخییری همانند واجب تعیینی است با این تفاوت که صاحب کفایه محقق اصفهانی می گفتند واجب تخییری از باب اغراض متعدده هستند که یا قابل جمع نیستند و یا مولی از باب تسهیل بر مکلف یکی را می خواهد ولی ما قائل هستند یک غرض بیشتر در کار نیست. مانند اینکه راننده ای تخلف می کند و مأمور راهنمایی می خواهد او را متنبه کند به این گونه که یا او را جریمه و یا گواهی نامه ی او را ضبط می کنند و یا او را به زندان می فرستند. در هر حال غرض یکی است و فقط متنبه کردن راننده ی متخلف می باشد ولی این غرض با یکی از آن سه امر حاصل می شود.

به همین بیان کسی که در ماه رمضان عمدا افطار می کند باید تنبیه شود و این تنبیه با چند نمونه که همان خصال کفاره است تأمین می شود.

بنابراین می توان گفت شارع مقدس حالات مختلف مکلفین را در نظر گرفته است و غرض واحد خود را در قابل چند مورد بیان کرده است تا هر کس فراخور حال خود یکی را انتخاب کند. هر کدام که اتیان شود غرض مولی تأمین می شود و ما بقی ساقط می شوند.

با این بیان هر سه اشکال جواب داده شده است. اولا ـ هر سه واجب است بنابراین غرض مولی به یک امر مردد تعلق نگرفته است.

اشکال دوم هم جواب داده شد که چون غرض واحد است هر کدام اتیان شود غرض مولی حاصل می شود و دیگر غرضی باقی نمی ماند که سایر خصال را هم اتیان کنیم.

جواب اشکال سوم هم این است که چون تکلیف نمی تواند گسترده از ملاک باشد از این رو وقتی همه را ترک می کنیم فقط یک غرض از مولی ترک شده است و یک عقاب بیشتر در کار نیست.

ان قلت: این بیان به تخییر عقلی بر می گردد.

قلت: در تخییر عقلی یک خطاب است مانند اینکه مولی می فرماید: اتاق را روشن کن. بعد من عقلا مخیر هستم بین اینکه برق را روشن کنم و یا آتش روشن کنم. بله اگر مولی خود این چند مورد را بیان می کرد قائل به تخییر شرعی می شدیم.

ص: ۹۲

النظریه الرابعه للمحقق النائینی: ایشان آراء قدماء را انتخاب کرده است و قائل است که واجب، عنوان احد الاشیاء می باشد. (بر خلاف سه نظریه ی فوق که وجوب را روی معنون ها مانند سه خصال کفاره می بردند ولی ایشان وجوب را روی عنوان می برد که احد الاشیاء است).

سپس اضافه می کند که اشکال اول که اراده ی مولی روی امر مردد نمی رود بر اثر خلط بین اراده ی تشریعیه و اراده ی فاعلیه است.

اراده ی فاعلیه نمی تواند روی امر مردد رود. اگر من غذایی را می خواهم بخورد و دو ظرف غذا در مقابل من است باید یکی را به عینه اراده کنم و بخورم. ولی اراده ی تشریعیه چنین نیست و می تواند بر عنوان مردد تعلق بگیرد و مولی بفرماید: احد الاشیاء را امتثال کن.

بعد اضافه می کند که بعضی چیزها از خصوصیات مطلق اراده است چه تکوینی باشد و چه تشریعی و بعضی چیزها از خصوصیات اراده ی فاعلی می باشد مانند تعلق به امر معین. این خصوصیت لازم نیست در اراده ی تشریعی هم وجود داشته باشد.

با این بیان ایشان اشکال اول را حل کرد و گفت اراده ی تشریعی می تواند به مردد تعلق بگیرد.

اشکال دوم و سوم را هم اینگونه جواب می دهد که چون احد الاشیاء واجب است اگر یکی اتیان شود ما بقی ساقط می شود و اگر همه ترک شوند چون یکی واجب بود یک عقاب هم بیشتر متوجه فرد نیست.

یلاحظ علیه: بیان ایشان یک نقطه ی قوت دارد و یک نقطه ی ضعف.

اما نظر قوت در کلام ایشان این است که اراده تشریعی با تکوینی (فاعلی) فرق دارد. اما نقطه ی ضعف آن این است که این کلام با ظاهر قرآن تطبیق نمی کند. ظاهر قرآن دلالت دارد که هر سه واجب است نه احد الاشیاء. به تعبیر دیگر وجوب، روی ذات اشیاء رفته است نه احد الاشیاء. مثلا در آیه ی ۸۹ سوره ی مائده می خوانیم: لا یُؤاخِذُکُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فی أَیْمانِکُمْ وَ لکِنْ یُؤاخِذُکُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الْأَیْمانَ فَکَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساکینَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْلیکُمْ أَوْ کِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْریرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ یَجِدْ فَصِیامُ ثَلاثَةِ أَیَّامٍ ذلِکَ کَفَّارَةُ أَیْمانِکُمْ إِذا حَلَفْتُمْ.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظریه ی پنجم که نظریه ی صاحب معالم است را بررسی می کنیم.

واجب تخییری و واجب کفائی ۹۱/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: واجب تخییری و واجب کفائی

بحث در واجب تخییری است. گفتیم سه اشکال بر آن وارد شده است:

اولا اراده ی مولی نمی تواند به امر مردد تعلق بگیرد.

دوم اینکه چگونه واجب تخییری واجب است و حال آنکه اگر یک شق را بیاورید شق دیگر از وجوب ساقط می شود.

سوم اینکه اگر کسی هر دو را ترک کند باید دو عقاب داشته باشد و حال آنکه یک عقاب بیشتر ندارد.

تا به حال چهار نظریه در تبیین ماهیت واجب تخییری بیان کردیم. (نظر محقق خراسانی، محقق اصفهانی و محقق نائینی و نظر خودمان)

ص: ۹۴

النظریه الخامسه: صاحب معالم از بعضی از قدماء نقل کرده است که واجب در واجب تخییری چیزی است که مکلف آن را انتخاب می کند. هر مکلفی یک شق از واجب تخییری را انتخاب می کند و هر کدام را که یک مکلفی انتخاب می کند همان واجب است.

یلاحظ علیه:

اشکال اول این است که لازم می آید اشتراک در تکلیف از بین برود. زیدا مثلا مکلف شود به تحریر رقبه و عمرو به اطعام ستین مسکینا و دیگری هم به صوم ستین یوما. این در حالی است که ما قائل به اشتراک در تکلیف هستیم و همه مکلف به

یک شیء می باشند.

اشکال دوم این است که اگر مکلف هیچ یک را انتخاب نکند، خداوند هم نباید او را عقاب کند زیرا مکلف به همان چیزی است که مکلف انتخاب می کند و وقتی او چیزی را انتخاب نکرده است پس وجوبی هم در کار نبوده است.

هل یجوز التخییر بین الاقل و الاکثر اول لا؟

مبدأ این مسأله این است که برخی گفته اند ما در تسبیحات اربعه بین اقل و اکثر مخیر هستیم.

این تخییر با یک اشکال روبرو است که وقتی فرد اقل را بیاورد امتثال ساقط می شود و امر هم ساقط می شود در نتیجه مکلف به ساقط شده دیگر نوبت به اکثر نمی رسد. بنابراین هیچ وقت اکثر نمی تواند مصداق واجب شود. بنابراین گفته اند تخییر بین اقل و اکثر امری ممتنع است.

ص: ۹۵

ثم ان المحقق الخراسانی اجاب عن هذا الاشکال و قال: ما دو گونه اقل داریم:

گاه اقل بما هو اقل واجب است چه مستقل باشد و چه در ضمن اکثر. این نوع اقل لا بشرط است یعنی چه تنها باشد و چه در ضمن اکثر در هر حال واجب است.

گاه اقل به گونه ای است که واجب است به شرط اینکه تنها باشد نه در ضمن اکثر. این نوع اقل بشرط لا می باشد.

اگر اقل به معنای اول باشد تخییر ممکن نیست زیرا با آوردن اقل دیگر امتثال صورت می گیرد و نوبت به اکثر نمی رسد.

ولی اگر اقل به معنای دوم باشد تخییر قابل تصور است یعنی اقلی واجب است که دیگر در ضمن اکثر نباشد ولی اگر در ضمن اکثر باشد دیگر اقل واجب نیست بلکه در این حال اکثر واجب می باشد.

بعد مثال می زند و می فرماید: گاه مولی می گوید من یک خط یک متری می خواهم. او اگر مرادش یک متر مطلق باشد دیگر فرد با کشیدن همان یک خط امتثال کرده است و اگر آن خط را بیش از یک متر هم امتداد دهد باز همان یک متر واجب بوده است. او به محض اینکه یک متر را کشیده است امتثال را انجام داده است چه آن را ادامه دهد و چه ندهد. در این فرض تخییر معنا ندارد.

ولی گاه مولی یک متر را به نحو بشرط لا واجب می کند یعنی یا یک متر واجب است و یا صد متر. در این حال اگر او یک متر را بکشد و قلم را رها کند اقل حاصل شده است ولی اگر بعد از یک متر همچنان خط را ادامه دهد در این حال چاره ای ندارد مگر اینکه به صد متر برساند و در این حال باید اکثر را امتثال کند. تخییر در این فرض قابل تصور است.

یلاحظ علیه: مشکل همچنان باقی است زیرا محقق خراسانی می فرماید: اگر تسبیحه به نحو مطلق واجب باشد تخییر ممکن نیست زیرا امتثال با اقل حاصل می شود ولی اگر بشرط لا واجب باشد تخییر قابل تصور است.

ما می گوییم: این از باب اقل و اکثر نشد بلکه از باب تخییر بین المتباینین می باشد. زیرا بشرط لا (اقل) با بشرط شیء (اکثر) متباین می باشد. اقل و اکثر آن است که اقل در ضمن اکثر باشد.

اللّهم الا ان یقال که مراد از اقل و اکثر، فلسفی نیست بلکه عرفی است. عرفا یک تسبیح و سه تسبیح از باب اقل و اکثر است ولی از نظر فلسفی اینها متباین می باشند.

الفصل العاشر فی الوجوب الکفائی:

مقدمه ی اولی: وجوب کفایی در میان تمامی مردم راه دارد. گاه پدری به فرزندانش می گوید که نان می خواهد. در میان آنها یکی باید نان بگیرد و خودشان باید به توافق برسند و یکی را انتخاب کنند که نان بگیرد.

مقدمه ی دوم این است که تکلیف از مفاهیم ذات الاضافه می باشد به این معنا که یک نسبتی به خداوند دارد که مکلِف است و یک نسبتی به مکلَّف به دارد و یک نسبتی به مکلَّف.

تکلیف بالنسبه به مکلف به، به واجب تعیینی یا تخییری تقسیم می شود.

اما بالنسبه به مکلَف، به واجب عینی و کفایی تقسیم می شود. در واجب عینی همه باید جداگانه عمل را انجام دهند ولی در واجب کفایی هرچند تکلیف از همه خواسته می شود ولی اگر یکی بیاورد تکلیف از دیگران ساقط می باشد.

ص: ۹۷

مقدمه ی سوم این است که همان اشکالات سه گانه ای که در واجب تخییری بود در واجب کفایی هم به گونه ای راه دارد.

اشکال اول این است که اراده به امر مردد تعلق نمی گیرد و باید متعلق اراده امر معین باشد. بنابراین مثلاـ اگر مولی حکم به دفن میّت کند در واقع احد المکلفین مورد خطاب مولی هستند.

اشکال دوم: اگر یک نفر میّت را دفن کند وجوب از دیگران ساقط می شود. اشکال این است که این چه نوع واجبی است که اگر یکی انجام دهد از دیگران ساقط می شود.

اشکال سوم: اگر هیچ یک امتثال نکنند و واجب را ترک کنند همه عقاب می شوند زیرا تکلیف متعدد است.

همان جواب هایی را که در واجب تخییری مطرح کردیم به گونه ای در اینجا مطرح می شود.

محقق خراسانی در جواب اشکال اول می فرماید: و التحقیق انه سنخ من الوجوب و له تعلق بکل واحد.

جالب این است که ایشان در جواب همین اشکال در واجب تخییری فرموده بود بنحو من الوجوب و اینجا می فرماید: سنخ من الوجوب. این در حالی است که ما باید همین نحو و همین سنخ را معنا کنیم. (اما شاگرد ایشان می فرماید: وجوب مال همه است و با واجب تعیینی فرق نمی کند غایه ما فی الباب اگر یکی واجب را اتیان کند، از باب تسهیل بر عباد، واجب از بقیه ساقط می شود.)

بله اگر همه واجب را ترک کنند همه عقاب می شوند ولی اگر یکی اتیان کند از بقیه ساقط می شود. زیرا یک غرض در کار است و این غرض با فعل یک نفر یا همه که دفعتا عملی را انجام دهند ساقط می شود. (ولی محقق خراسانی در واجب تخییری می فرمود: در واجب تخییری اغراض متعددی در کار است.)

ص: ۹۸

با بیان ایشان اشکالات ثلاثه دفع شده است.

اما اشکال اول جواب داده می شود چون همه مکلف هستند اراده بر امر معین تعلق گرفته است.

اما اشکال دوم جواب داده می شود چون غرض واحد است و با فعل یک نفر غرض تأمین شده است.

اما اشکال سوم جواب داده می شود اگر هیچ یک انجام ندهند همه معاقب می شوند. این موجب شده است که مشکلی جدید به بار آید و آن اینکه چطور می شود که غرض واحد است ولی عقاب متعدد می باشد.

ان شاء الله فردا این مشکل را حل می کنیم.

ماهیت واجب کفایی ۹۱/۰۷/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ماهیت واجب کفایی

بحث در تحلیل واجب کفایی است. در ابتدا نظریه ی محقق خراسانی را بیان کردیم. ایشان در این مبحث، همانند واجب تخییری از بیان معنای واقعی آن خودداری می کند و به عبارت (سنخ من الوجوب) و اندکی توضیح بسنده می کند. در توضیح می فرماید: تعلق بکل واحد واحد.

ما همین نظریه را اخذ می کنیم و آن را پرورش می دهیم و می دهیم. مولی گاه یک غرض دارد. این غرض گاه قائم به یک مکلف به است (این همان واجب تخییری است. مثلاـ غرض مولی تنبیه کردن کسی است که روزه را افطار کرده است و این کار با یکی از سه خصال در کفاره حاصل می شود.) و گاه غرض واحد او قائم به احد المکلفین می باشد (این همان واجب کفایی است. مثلا غرض مولی فقط این است که میّت دفن شود و هر کس این کار را بکند غرض او تأمین می شود).

ص: ۹۹

با این بیان واضح شد که در واجب عینی، غرض متعدد است و بر همه ی مکلفین بار می شود.

ههنا اسئله و اجوبه:

سؤال اول: در واجب کفایی اگر غرض قائم به احد المکلفین است چرا پس بر همه واجب است؟

جواب: اولا: علت اینکه بر همه واجب می کند و یکی را مشخص نمی کند برای این است که ترجیح بلا مرجح پیش نیاید.

ثانیا: اگر یکی را مشخص کند ممکن است آن فرد غرض مولی را تأمین نکند و واجب را انجام ندد ولی وقتی مولی بر همه واجب کند بالاخره یکی پیدا می شود که آن را امتثال کند و غرض مولی را برآورده کند.

تا اینجا جواب سه اشکالی که قبلا مطرح کرده بودیم جواب داده می شود.

اشکال اول این بود که اراده بایـد بر امر معین تعلق بگیرد از این رو چگونه یک مکلف بدون اینکه مشخص شود می تواند به انجام این واجب اقدام کند (و به عبارت دیگر چرا همه مکلف هستند نه یک نفر علی التعیین)

جواب این اشکال از سؤال و جواب فوق مشخص شده است.

اشکال دوم این است که اگر بر همه واجب است چرا اگر یکی آن را امتثال کند از بقیه ساقط می شود. محقق خراسانی می فرمایـد: این از بـاب تزاحم در ملاک است و شیخ اصـفهانی می گویـد: از باب تسهیل بر عباد و ما می گوییم: به سبب اینکه غرض مولی برآورده شده است و دیگر او از مکلفین خواسته ای ندارد.

اشکال سوم این است که اگر واجب تخییری کسی هر سه را ترک می کرد یک عقاب بیشتر نداشت ولی در واجب کفایی اگر همه، واجب را ترک کنند همه عقاب می شوند. این در حالی است که غرض در واجب تخییری و واجب کفایی یکی است بنابراین چرا عقاب در واجب تخییری یکی است ولی در اینجا متعدد می باشد؟

در واجب تخییری غرض واحد بود و قائم به یک مکلف به است و گفتیم تکلیف نمی تواند اوسع از غرض باشد.

ولی در واجب کفایی هرچند غرض واحد است ولی خطاب برای همه می باشد بنابراین همگان با انجام ندادن آن یک غرض عصیان می کنند و مستحق عقاب می باشند.

سؤال دوم: شما گفتیم واجب کفایی بر همه واجب است هرچند غرض مولی یکی می باشد. این با آیه ی قرآن هماهنگ نیست زیرا در سوره ی آل عمران آیه ی ۱۰۴ می خوانیم: وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَر (۱) این آیه می فرماید: بعضی از شما باید به امر به معروف و نهی از منکر اقدام کنند.

جواب:

اولا: ممکن است (من) نَشویه باشد. مثلا می گویند: و لیکن منك لی صدیق. یعنی و لتکن صدیقا لی. از این رو آیه ی فوق به این معنا است که باید از جنس شما کسانی باشند که به این واجب عمل کنند.

ثانیا: حتی اگر (من) تبعیضیه باشد می توانیم بگوییم: آیه ی فوق ناظر به مقام وجوب نیست بلکه ناظر به مقام امتثال است. در مقام امتثال همه نمی توانند امر به معروف و نهی از منکر کنند. بعضی اقدام می کنند و از ما بقی ساقط می شود.

۱- (۱) آل عمران، آیه ی ۱۰۴.

ثالثا: امام صادق علیه السلام این آیه را تفسیر کرده است. راوی از حضرت سؤال می کند که آیا امر به معروف بر همه واجب است؟ حضرت می فرماید: نه فقط بر اقویا و کسانی که قوه و قدرت و استعداد و توان داشته باشند واجب است. ایشان (من) را تبعیضیه گرفته است.

مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ وَ سُئِلَ عَنِ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ أَ وَاجِبٌ هُوَ عَلَى الْأُمَّةِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا فَقِيلَ لَهُ وَ لِمَ قَالَ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْقَوِيِّ الْمُطَاعِ الْعَالِمِ بِالْمَعْرُوفِ مِنَ الْمُنْكَرِ لَا عَلَى الضَّعِيفِ الَّذِي لَا يَهْتَدِي سَبِيلًا إِلَى أَيٍّ مِنْ أَيٍّ يَقُولُ مِنَ الْحَقِّ إِلَى الْبَاطِلِ وَ الدَّلِيلُ عَلَى ذَلِكَ كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ قَوْلُهُ وَ لْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ فَهَذَا خَاصٌّ غَيْرُ عَامٍّ... (۱)

توضیح اینکه: امر به معروف مراتبی دارد. یکی مرتبه از آن قلبی است یعنی انسان قلبا از انسان گنهکار خوشش نیاید. مثلا در روایت است که وقتی با افراد گنهکار مواجه می شوید به آنها با چهره ی گرفته برخورد کنید:

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع أَمَرَنَا رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ نَلْقَى أَهْلَ الْمَعَاصِي بِوُجُوهٍ مُكْفَهِرَّةٍ (۲)

گاه مرحله ی لسانی دارد. این برای همه است البته به شرط اینکه شرایطش فراهم باشد.

ص: ۱۰۲

۱- (۲) کافی، ج ۵، ص ۵۹، حدیث ۱۶.

۲- (۳) کافی، ج ۵، ص ۵۸، حدیث ۱۰.

مرحله ی دیگر آن عملی است مثلا زانی را تازیانه بزنـد، حق مظلوم را از ظالم بگیرد و حـدود و احکام را اجرا کند. این موارد را مردم عادی نمی تواننـد انجام دهنـد بلکه بایـد حکومت اسـلامی به انجام آن اقدام کند. امام علیه السـلام در حدیث فوق در صدد بیان این است که مرحله ی سوم به عهده ی افراد عادی نیست.

سؤال سوم: این سؤال را امام قدس سـره در تهذیب مطرح می کند و آن اینکه: چگونه بر همه واجب است و حال آنکه بعضـی از واجبات کفایی قابل تکرار نیست. مثلا کسـی که نبی را سبّ می کند، همه می توانند او را بکشـند. (بر خلاف مرتد که فقط قاضی باید حکم را روی او اجرا کند) اگر کسی او را بکشد دیگر فرد دوم نمی تواند این واجب را امتثال کند.

دوم اینکه گـاه عمل، قابل تکرار هست ولی تکرار آن حرام می باشـد. مثلا میّت را که دفن کردیم دیگر نمی توانیم کشف قبر کنیم و دوباره او را دفن کنیم.

سـوم اینکه گـاه قابـل تکرار است و حرام هم نیست ولی تکرار آن کـار خوبی نیست مثلاـ کسـی میّت را کفن می کنـد مـا هم دوباره او را کفن کنیم.

بله گاه قابل تکرار است مانند نماز میّت.

بنـابراین اگر واجب کفـایی بر همه واجب است این در جـایی است که قابـل تکرار باشـد و حال آنکه در همه حال قابل تکرار نمی باشد.

جـواب: واجـب کفـایی بر همـه واجب است بالامکـان نه بالفعـل. یعنی زمینه برای همه فراهم است و همه می تواننـد واجب را امتثال کنند ولی واجب برای همه فعلی نیست.

ص: ۱۰۳

ان شاء الله فردا به سراغ نظریه ی دوم در واجب کفایی می رویم.

ماهیت واجب کفایی ۹۱/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ماهیت واجب کفایی

سخن در بیان ماهیت واجب کفایی است. این بحث ها نتیجه ی فقهی چندانی ندارد و بیشتر جنبه ی علمی دارد. گفتیم واجب تخییری و واجب کفایی از یک مجرا هستند. در واجب تخییری همه ی اجزاء واجب است و در واجب کفایی بر همه واجب است منتهای اگر یک جزء امتثال شود ما بقی ساقط می شود. اجزاء یا ملاکا قابل جمع نیست و یا تسهیلا فقط یکی واجب است و یا اینکه با اتیان یکی، غرض مولی تأمین می شود.

در واجب کفایی این سؤال مطرح بود که اگر یک نفر انجام دهد کافی است چرا بر همه واجب می باشد؟

زیرا در جواب گفتیم غرض مولی را هرچند یک نفر تأمین می کند ولی اگر مولی یک نفر را انتخاب کند اولا ترجیح بلا مرجح می شود و ثانیا ممکن است آن یک نفر امر مولی را امتثال نکند.

امام قدس سره این نظر را قبول نداشت و اشکالی وارد کرد که در جلسه ی قبل جواب آن را گفتیم.

النظریه الثانیه: علامه ی طباطبایی و آیه الله خوئی در محاضرات و به نوعی امام قدس سره این نظریه را قبول کردند و آن اینکه متعلق وجوب یکی از مکلفین هستند. مثلا پدر، به پسرانش می گوید نان می خواهم در اینجا یکی از مکلفین اگر اقدام کند کافی است.

ص: ۱۰۴

امام قدس سره می فرماید: اگر عمل قابل تکرار نباشد، یا باشد ولی تکرارش مبغوض باشد و یا تکرارش بی فایده است در اینجا احد المکلفین بشرط لا متعلق تکلیف است یعنی اگر یکی آورد دیگری حق آوردن ندارد ولی اگر مورد تکلیف چیزی باشد که بتوان تکرار کرد و تکرارش هم بلا اشکال باشد در این حال یکی از مکلفین لا بشرط واجب است. یعنی اگر یکی آورد دیگری هم می تواند بیاورد.

آیه الله بروجردی به این کلام اشکال کرده می فرماید: مراد از احد المکلفین مفهومی است یا مصداقی؟ واضح است مراد احد المکلفین مفهومی است زیرا مفهوم کاری نمی تواند در خارج انجام دهد. بنابراین قهرا مراد احد المکلفین مصداقی با این حال می گوییم: در خارج، فقط مکلف معین وجود دارد نه احد المکلفین لا بعینه.

یلاحظ علیه: احد المکلفین جنبه ی موضوعی ندارد بلکه جنبه ی طریقی دارد یعنی یکی از افرادی که در خارج هستند باید واجب را انجام دهد. به بیان دیگر احد المکلفین عنوان مشیر است و به یکی از فردهایی که در خارج است اشاره می کند.

بله اگر احد المکلفین جنبه ی موضوعی داشت اشکال ایشان وارد بود.

با این حال اشکال دیگری بر نظریه ی فوق وارد است و آن اینکه ظاهر آیات و روایات این است که همه باید واجب را انجام دهند نه احد المکلفین. مثلاـ در دفن اموات آمده است: (واروا موتاکم) یعنی همه ی شما امواتتان را دفع کنید نه اینکه (وار احدکم موتاکم.) در روایات از کلمه ی احد و واحد منکم استفاده نشده است. بله اگر یک نفر انجام دهد کافی است ولی این دلیل نمی شود که فقط بر یکی واجب باشد.

ص: ۱۰۵

نظریه ی سوم: حکم روی یک مکلفی رفته است که نزد خداوند معین است ولی نزد ما واضح نیست.

عین همین نظریه را در واجب تخییری هم گفته انـد و آن اینکه یکی از افعال واجب است و خداونـد می داند که مکلف کدام را انتخاب می کند و همان واجب است.

یلاحظ علیه: چگونه است که خداوند تکلیفی را بر یکی واجب می کند ولی آن یک نفر را مشخص نمی کند. اصولا چگونه می شود تکلیفی باشد ولی مکلف آن مشخص نباشد.

این تحلیل برای این است که مسأله ی واجب کفایی به شکل عرفی مطالعه نشده است.

نظریه ی چهارم: نظریه ی حقوقدانان

در جـامعه دو نوع تکلیف وجود دارد: تکالیف فردی (ماننـد اینکه هر کسـی بایـد خانه ی خود را تمیز کنـد) و تکالیف جمعی (ماننـد قضاوت یعنی امت باید جمع شوند و حق مظلوم را از ظالم بگیرند. همچنین است مسأله ی امر به معروف و نهی از منکر و یا انجام صنایع که عده ای باید بنایی کنند و عده ای نانوایی تا کار جامعه راه بیفتد.)

ان قلت: در فلسـفه خوانديم که جامعه امری اعتباری است و در خارج وجود ندارد. آنی که در خارج است افراد هسـتند که در کنـار هم زنـدگی می کننـد. بنابراین وقتی چیزی به نام جامعه و مجتمع در خارج نیست و هیئت اجتماعیه امری است انتزاعی و عقلی از این رو خطابی هم نمی تواند متوجه آن ها شود. مثلا در یک مسجد دویست نفر هستند. در واقع آنچه در مسجد است همان دویست نفر است و ما وراء آن موجودی به نام دویست نفر وجود ندارد.

قلت: دیدگاه ها متفاوت است. از نظر حکیم آنچه در خارج است افراد است ولی از نظر حقوقی ها که تابع مسائل عقلی نیستند و تابع اعتبارات اجتماعی هستند برای اجتماع عنوانی مستقل قائل هستند. مثلا در قرآن می خوانیم: (لکل امه اجل) از این رو حقوقدان ها از فرهنگ ایرانی ها، اقوام ایرانی و غیره سخن می گویند. بنابراین از نظر آنها، امت، قوم، جمعیت و امثال آن برای خودش معنای مستقل دارد.

بنابراین لعل واجبات کفایی واجباتی باشد که متعلق خطاب در آن جامعه می باشند. در سوره ی حج آیه ی ۴۱ می خوانیم: (الَّذينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ وَ لِلَّهِ عاقِبَةُ الْأُمُورِ) (الذين) مانند جمهوری اسلامی است که موجب می شود نماز در جامعه اقامه شود و زکات و امر به معروف و نهی از منکر در جامعه پیاده شود.

ثمرات البحث: می خواهیم نماز میّت بخوانیم. اگر نماز بر همه واجب باشد (مطابق قول اول) قصد قربت از همه متمشّی می شود ولی اگر فقط بر یکی واجب باشد (مانند قول دوم و هکذا سوم) نمی توان قصد امر کرد.

همچنین مطابق قول چهارم مجموع مورد خطاب است و فرد، مجموع نمی باشد.

ثمره ی دیگر: نذر کرده ام به ده نفر اگر کار واجبی انجام دهند یک دینار بدهم. حال همه با هم بر میتی نماز خواندند. بنا بر قول اول به همه می توانم یک دینار بدهم زیرا همه واجبی را انجام داده اند ولی مطابق اقوال دیگر فقط یکی در این وسط واجب را انجام داده است.

ص: ۱۰۷

بله ثمرات بحث اصولیه نبایـد در نذر و یا قصد قربت ظاهر شود. بلکه باید ثمره ی بحث اصولی در اسـتنباط احکام فرعیه و در فقه ظاهر شود.

از این رو محقق نائینی ثمره ی دیگری را بیان کرده است و آن اینکه: دو نفر هسـتند که هر دو تیمّم کرده انـد و بعـد آبی پیـدا کرده انـد که فقـط برای وضوی یکی از آنها کافی است. آیا تیمّم هر دو نفر باطل است یا تیمّم یکی از آنها معینا باطل است یا تیمّم یکی از آنها علی البدل باطل است؟

ان شاء الله این مسأله را فردا بررسی می کنیم.

واجب کفایی و تقسیمات دیگر ۹۱/۰۷/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: واجب کفایی و تقسیمات دیگر

بحث در بیان ثمرات بحث واجب کفایی است. گفتیم چند ثمره را می توان بیان کرد و دیروز به مواردی از آن اشاره کردیم و ثمره ی بحث را در قصد قربت و مسأله ی نذر بیان کردیم.

در مورد نـذر گفتیم: نذر کرده ام به ده نفر اگر کار واجبی انجام دهند یک دینار بدهم. حال همه با هم بر میتی نماز خواندند. بنـا بر قول اول به همه می توانم یـک دینـار بـدهم زیرا همه واجبی را انجـام داده انـد ولی مطـابق اقوال دیگر فقط یکی در این وسط واجب را انجام داده است.

مثلا در مورد نـذر گفتیم که کسـی نذر می کند به ده نفر اگر کار واجبی انجام دهند یک دینار بدهد. حال همه با هم بر میتی نماز خواندند. بنا بر قول اول به همه می توان یک دینار داد زیرا همه واجبی را انجام داده اند ولی مطابق اقوال دیگر فقط یکی در ایـن وسـط واجـب را انجـام داده اسـت. زیرا مطـابق نظریه ی حضـرت امـام که می فرمـود: احـد من المکلفین یـا واحـد من المکلفین و یا مطابق نظریه ای که می گفت یک نفر عنـد الله مکلف است دیگر نمی توانیم به همه یک دینار بـدهیم زیرا فقط یک نفر واجب را انجام داده اند.

ص: ۱۰۸

نقول: حتی مطابق مسـلک امام قدس سـره نیز می توان گفت که به همه می توان دینار داد چون ایشان می گویند: عمل بر احد المکلفین واجب است از این رو بر هر یک از آنها به تنهایی صدق می که او احد المکلفین باشد.

بله اگر واحد المکلفین غیر المعین مراد باشد فقط به یکی می توان دینار داد ولی اگر مراد امام قدس سـره احد المکلفین اسـت نه واحد غیر معین از این رو اگر بر کل واحد واحد یک دینار دهد تا ده دینار تمام شود ذمه ای بری شده است.

بله بنا بر قول قـدماء که قائل بودنـد احـد المکلفین که عنـد الله معلوم است و نزد ما مجهول، مکلف می باشـد در این حال فقط

یکی مکلف است و اگر فرد به هر ده نفر دیناری بدهد ذمه اش بری نمی شود.

عین همین بحث در ثمره ی اول که در مورد قصد قربت بیان کردیم پیاده می شود. گفتیم که مطابق نظر اول اگر ده نفر با هم بخواهند بر میتی نماز بخوانند همه می توانند قصد قربت کنند ولی مطابق نظر امام و دیگران نه. چون نماز فقط بر یک نفر واجب است.

همان جواب بر این ثمره هم داده می شود و آن اینکه مطابق نظر امام قدس سره که احد المکلفین مکلف می باشد همه می توانند علی البدل مصداق احد المکلفین باشند و قصد قربت از همه می تواند متمشّی شود. بله مطابق نظر قدماء فقط یکی می تواند قصد قربت کند.

ثمره ی سوم ثمره ای است که محقق نـائینی مطرح کرده است و در عروه الوثقی هم در کتاب تیمّم در مسأله ی ۲۲ عنوان شده است آن اینکه دو نفر هستند که هر دو تیمّم کرده و نماز خوانـده انـد و بعـد آبی پیـدا کرده اند که فقط برای وضوی یکی از آنها کافی است.

آیه الله نائینی سه فرض را مطرح می کند: آیا تیمّم هر دو نفر باطل است یا تیمّم هر دو صحیح است و یا تیمّم یکی از آنها علی البدل باطل است؟

بل این نظریه را تقویت می کند که تیمّم هر دو باطل است.

آیه الله خوئی تفصیل می دهد و می فرماید: هر کدام که سبقت جست و وضو گرفت تیممش باطل است و تیمّم کسی که آب به او نرسید صحیح است زیرا اولی واجد ماء می باشد ولی دومی نه.

با این بیان می شود بر آیه الله نائینی این اشکال را مطرح کرد که تیمّم هر دو نمی توانـد باطل باشد زیرا عرفا هر دو واجد آب نیستند.

با این حال می توان تفصیل دیگری داد و آن اینکه اگر هیچ یک از آنها به سمت آب نروند و یا اینکه یکی سبقت جست و دیگری هم می توانست به سمت آب رود ولی کنار کشید تا رفیقش به آب برسد این موارد هم بایـد بحث شود. شاید بتوان گفت که هر یک از آنها تیممشان باطل است زیرا هر کـدام علی حده واجد ماء هستند و مولی بر هر دو حجّت دارد و می تواند به هریک جداگانه بگوید: لماذا توضات.

به هر حال این شبیه واجب کفایی است نه خود واجب کفایی.

اما لو دار الامر بین کونه واجبا کفائیا او عینیا: مثلا یکی بر دو نفر سلام کرده است. اگر واجب عینی باشد هر دو باید جواب سلام دهند و اگر واجب کفایی باشد یکی باید جواب دهد.

قبلا در بحث اوامر گفتیم: اصل این است که نه واجب نفسی باشد نه غیری، عینی باشد نه کفایی، اینکه تعیینی باشد نه کفایی.

الفصل الحادی عشر: تقسیم الواجب الی مطلق و موقّت

و تقسیم المطلق الی فوری و غیر فوری

و تقسیم الموقّت الی مضیّق و موسع.

تمامی این سه تقسیم ملاک دارد و باید آنها را بحث کنیم.

در دنیا هیچ فعلی از انسان وجود ندارد که خالی از زمان باشد. فعل، عبارت از حرکت است و حرکت بدون زمان غیر ممکن است. حرکت هم حرکت است و هم زمان و زمان هرگز جدا از حرکت نیست.

توضیح ذلک: در تعریف حرکت گفته اند: خروج الشیء من القوه الی الفعل. این تفسیر فلسفی است مثلا کسی دانه ای را می کارد و این دانه از قوه به سمت فعل حرکت می کند. حتی در حرکت عینی هم که فرد مثلا در خانه است و بعد به مسجد می رود باز خروج از قوه به فعل معنا دارد یعنی وجود فرد در مسجد بالقوه است و با حرکت، این قوه به فعلیت می رسد.

تمامی حرکات به این معنا است. حتی حرکت در جوهر. به هر حال حرکت به یک معنا حرکت است و به یک معنا زمان. از این منظر که از جایی به جای دیگر حرکت می کند، حرکت است و خروج از قوه به فعل می باشد ولی از آن منظر که این حرکت امری است تدریجی نه دفعی، زمان می باشد.

با این بیان روشن می شود که نوعا انسان ها تصور می کنند یک زمان بیشتر نیست و آن حرکت خورشید و یا ماه است و حال آنکه از نظر فلسفی هر حرکت خودش زمان خود را درست می کند و به تعداد حرکت ها در دنیا زمان داریم. بله حرکت خورشید و ماه زمان عمومی است که با آن بقیه ی زمان ها را می سنجدند. از این رو می گویند: الزمان مقدار الحرکه.

اذا علمت هذا فاعلم: گاهی زمان در مطلوبیت مدخلیت دارد و گاهی زمان فقط ظرف است و در مطلوبیت مدخلیتی ندارد.

مثلا اگر بخواهیم نماز بخوانیم زمان مدخلیت دارد زیرا نماز را باید در وقت خاص خواند. ولی گاه زمان هیچ مدخلیتی ندارد مثلاـ کسی که به انسان سلام می کند باید جوابش را داد و جواب دادن لازم نیست در زمان خاصی انجام شود. مثلا اینکه مستحب است انسان هر روز استغفار کند. این کار لازم نیست در زمان خاصی انجام شود.

اگر زمان در مطلوبیت، مدخلیت داشته باشد واجب، واجب موقت می شود و الا واجب، مطلق می شود.

اما تقسیم مطلق به فوری و غیر فوری: آنی که زمان در آن مدخلیت ندارد گاه به گونه ای است که شارع آن را از انسان فورا ففورا می خواهد. مانند ادای دینی که وقتش رسیده است.

گاه واجب، فوری نیست مانند قضاء نمازات یومیه. (مطابق قول کسانی که قائل به مواسعه هستند نه مضایقه)

ثم ان الواجب الموقت، ینقسم الی مضیّق و موسع: اگر زمان وجوب و زمان واجب یکی باشد واجب، مضیّق می باشد مانند روزه ی ماه رمضان.

ص: ۱۱۲

ولی گـاه زمـان وجوب از زمان واجب اوسع استماننـد نماز ظهر. این نماز بیش از چنـد دقیقه به طول نمی انجامـد ولی زمان وجوب چندین ساعت است.

ثم ان هنا اشکالین:

در واجب مضیّق اشکال شده است که وقت وجوب نمی تواند با وقت واجب مساوی باشد زیرا باید یک آن مولی ایجاب کند و بعد بنده منبعث شود. از این رو وقت واجب حتی به مقدار یک ثانیه هم شده باید بیشتر باشد.

یلاحظ علیه: لازم نیست مولی هنگامی که وقت واجب رسیده است فرمان دهد. بلکه می تواند از قبل بگوید.

در واجب موسع اشـکال شـده است که این چه واجب است که ترکش جـایز است مثلا فرد می توانـد در اول وقت نماز ظهر را نخواند و بعد در وسط یا آخر وقت بخواند.

یلاحـظ علیه: ترک به این معنـا است که در طول ظرف واجب عمـل را انجـام نـدهیم نه اینکه در وقـتی از آن ترک کنیم و در وقت دیگر از زمان معین شده بیاوریم.

ان شاء الله شنبه این مبحث را مطرح می کنیم که آیا قضاء تابع امر به اداء است یا اینکه تابع امر جدید می باشد.

مثلا کسـی است که نماز صبح او قضاء شده است. آیا قضا بر او واجب است یا نه؟ اگر قضاء منبعث از امر به نماز باشد در این حال او حتما بایـد قضاء کنـد و همان طور که امر اول فرد را به سـمت نماز دعوت می کنـد و می گوید نماز صـبح را باید بین الطلوعین بخانی همان امر می گوید که قضایش را هم باید به جا آوری.

ص: ۱۱۳

اگر قضاء به امر جدید باشد به این معنا است که وقتی وقت گذشته است امر آن هم ساقط شده است از این رو اگر امر جدیدی برای قضاء کردن صادر شده باشد نماز را قضاء می کنیم و الا نه.

بحث اخلاقی:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى فِيمَا أَعْلَمُ عَنْ عَمْرِو بْنِ مُدْرِكٍ الطَّائِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِأَصْحَابِهِ أَيُّ عُرَى الْإِيمَانِ أَوْثَقُ (عری جمع عروه به معنای دستگیره است یعنی کدام یک از دستگیره های ایمان محکم تر است.) فَقَالُوا اللَّهُ وَ رَسُولُهُ أَعْلَمُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الصَّلَاةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الزَّكَاةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الصِّيَامُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْحَجُّ وَ الْعُمْرَةُ وَ قَالَ بَعْضُهُمُ الْجِهَادُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لِكُلٍّ مَا قُلْتُمْ فَضْلٌ وَ لَيْسَ بِهِ (هیچ آنچه استحکامی که مد نظر من است نیست) وَ لَكِنْ أَوْثَقُ عُرَى الْإِيمَانِ الْحُبُّ فِي اللَّهِ وَ الْبُغْضُ فِي اللَّهِ وَ تَوَالِي أَوْلِيَاءِ اللَّهِ وَ التَّبَرِّي مِنْ أَعْدَاءِ اللَّهِ (1) رسول خدا (ص) در این روایت می فرماید: محکم ترین دستگیره ی ایمان این است که خشم و حب فرد برای خدا باشد نه برای دنیا و منافع دنیوی. اگر دیدیم کار کسی برای خداست باید او را دوست داشت و تشویق کرد و الا باید نسبت به او خشمگین بود.

این مطلب در مورد سلوک بسیار مهم است.

۱- (۱) کافی، ج ۲، ص ۱۲۵، حدیث ۶.

امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا یَجْمَعُ النَّاسَ الرِّضَا وَ السُّخْطُ (۱) یعنی در روز قیامت همه ی مردم را تحت یک خیمه جمع می کنند و ملاک وحدت خیمه رضا و سخط است. اگر انسانی است که مسجد می سازد، طلبه تربیت می کند و مردم را به نماز دعوت می کنند و کارهای خیر انجام می دهد اگر ما از این کارها خوشمان بیاید در خیمه ی او محشور می شویم. اگر هم کسی است که گنهکار است و ما از کار او خوشمان بیاید حتی اگر به زبان هم نیاوریم در روز قیامت زیر خیمه ی او هستیم.

بعد امیر مؤمنان علیه السلام اضافه می کند: وَ إِنَّمَا عَقَرَ نَاقَةَ ثَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ فَعَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمُّوهُ بِالرِّضَا فَقَالَ سُبْحَانَهُ فَعَقَرُوها فَأَصْبَحُوا نادِمِین یعنی ناقه ی ثمود را یک نفر دنبال کرد ولی عذاب همه را گرفت چون ما بقی هم به فعل او راضی بودند.

نباید صرف اینکه سلیقه ی کسی با ما هماهنگ نیست موجب بغض شود. ملاک حب و بغض باید خداوند باشد.

آیا قضاء احتیاج به امر جدید دارد؟ ۹۱/۰۷/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیا قضاء احتیاج به امر جدید دارد؟

سخن در این است که اگر واجب موقتی داشته باشیم و عمل را در وقت انجام ندهیم با قطع نظر از روایات، آیا قضاء تابع امر اول است یا تابع امر جدید می باشد.

همان طور که گفتیم بحث در روایات نیست بلکه در این است که آیا از امر اول این نکته را می توان استنباط کرد که باید نماز را قضاء کرد یا نه.

ص: ۱۱۵

۱- (۲) نهج البلاغه، خطبه ی ۲۰۱.

در این مقام گاه در مقام ثبوت بحث می کنیم و گاه در مقام دلالت و اثبات.

اما مقام ثبوت: مراد از مقام ثبوت این است که امکان مسأله را تصویر می کنیم:

گاه قید (مانند خسوف) قید اصل مطلوبیت است و گاه قید برای تمام مطلوبیت می باشد. مثلا مولی می فرماید: صل اذا انخسف القمر. انخساف گاه به معنای وحدت مطلوب است. یعنی قید برای اصل مطلوب است و مولی یک مطلوب بیشتر ندارد و آن نماز هنگام خسوف است، و گاه مولی دو مطلوب دارد: یکی نماز هنگام خسوف و دیگری نماز به تنهایی در غیر حالت خسوف در این حال قید برای تمام مطلوبیت است (یعنی اگر قید را اتیان کنیم مطلوب اتم و کامل حاصل شده است و اگر قید

هم نباشد مطلوب مولی به نحو ضعیف تری وجود دارد.)

بنـابراین از نظر مقـام ثبوت اگر قائل به وحـدت مطلوب شویم بایـد بگوییم که قضاء لازم نیست ولی اگر قائل به تعـدد مطلوب باشیم در این حال قضاء واجب خواهد بود.

اما مقام اثبات: اکنون باید بررسی کرد که آیا مراد وحدت مطلوب است یا تعدد مطلوب

ما می گوییم: اگر امری بیاید و مقید به وقت باشد مانند: صل اذا انخسف القمر، زمانی که وقت می گذرد دیگر امر اول از بین می رود و دیگر برای خارج از وقت به کار نمی آیـد. زیرا امر اول به مقید (نماز مقید به انخساف) دعوت می کند و نمازی که مقید به خسوف است را می خواهد. وقتی به مقید دعوت می کند، دعوت به جزء جزء در ضـمن دعوت به کل قرار دارد. حال که کل و دعوت به آن، از بین رفته است جزء و دعوت به آن هم از بین می رود. بنابراین باید به سراغ اصول عملیه رویم.

ص: ۱۱۶

محقق خراسانی در بیان دیگری می فرماید: ایشان در یک صورت، معتقد است که امر اول کافی می باشد و آن در صورتی است که دلیل واجب مطلق باشد ولی دلیل قید اطلاق نداشته باشد. مثلا مولی در مقام بیان می فرماید: صل. اطلاق این کلام تمامی حالات را شامل می شود. ولی دلیل دوم که بعد صادر می شود می گوید: هنگام خسوف باید نماز را بخوانی. حال اگر این دلیل در مقام اطلاق نباشد که تمامی حالات را شامل شود، در این حال دلیل واجب برای بعد از انخساف هم کافی است و بعد از خسوف باید نماز را قضاء کرد.

نقول: ایشان یک صورت را استثناء کرد و بحث را تمامی می کند و حال آنکه در ما نحن فیه چهار صورت وجود دارد. ایشان قبل از اینکه مستثنی منه و آن چهار صورت را بیان کند فقط یک استثناء را بیان می کند. ما برای توضیح عبارت ایشان ابتدا آن چهار صورت را ذکر می کنیم تا بعد استثناء ایشان واضح شود:

دلیل واجب اطلاق داشته باشد و دلیل دوم که دلیل قید است هم اطلاق داشته باشد. در رسائل خواندیم که بعضی از قیود اطلاق دارد به این معنا که هم حال تمکن را شامل می شود و هم حال تعذر را. مثلا طهور قید نماز است و مطلق می باشد یعنی هم در حال تمکن باید طهارت را اتیان کنی و هم در حال تعذر. (این از باب امر به محال نیست بلکه معنایش این است که اگر نتوانستی قید را اتیان کنی مولی دیگر واجب بدون قید را از تو نمی خواهد.) بنابراین اگر کسی فاقد الطهورین بود می گویند لازم نیست نماز بخواند.

ص: ۱۱۷

در ما نحن فیه هم اگر دلیل واجب اطلاق داشته باشد یعنی صل هم عند الوقت را شامل شود و هم بعد از وقت را و دلیل قید هم که بعدا صادر می شود اطلاق داشته باشد یعنی هم در حال تمکن و تعذر باید آن را بیاوری. این بدین معنا است که این قید، رکن است و اگر اتیان نشود ما بقی هم لازم الاتیان نمی باشد.

در این قسم دلیل قید مقدم است زیرا مولی می گوید: وقتی قید نیست من بقیه را از شما نمی خواهم. بنابراین در این قسم امر اول برای قضاء کافی نیست و قضاء باید به امر جدید باشد.

هر دو دلیل مهمل هستند و هیچ کدام اطلاق ندارند. در این حال نه امر اول به کار می آید و نه امر دوم و برای اینکه امر اول برای قضاء کافی است یا نه باید به اصول عملیه مراجعه کرد.

دلیل واجب اطلاق دارد و وقت و بعد الوقت را شامل می شود ولی دلیل قید اطلاق ندارد (که بگوید هم در حال تمکن و هم در حال تعذر باید آن را اتیان کنی) محقق خراسانی در این قسم است که عبارت فوق را بیان می کند.

عکس صورت قبل یعنی دلیل اول مهمل است و دلیل دوم که قید است اطلاق دارد. در این قسم واضح است که امر اول برای قضاء کافی نیست.

با این حال به محقق خراسانی می گوییم: بحث ما در جایی است که دلیل اجتهادی در کار نباشد. در میان صور فوق فقط یک صورت می تواند محل بحث باشد و آن جایی است که هر دو دلیل مهمل باشند. در ما بقی صور، سخن در جایی است که دلیل اجتهادی در کار باشد. اطلاق و تقیید در جایی قابل تصور است که دلیل اجتهادی ای وجود داشته باشد که یا مطلق باشد و یا مقید.

ص: ۱۱۸

بنابراین اگر کسی باشد که نتواند رکوع کند و یا نتواند حمد را بخواند در این حال اگر هر دو دلیل اطلاق دارد، قید مقدم است. اگر قید اطلاق ندارد و واجب اطلاق دارد در این حال واجب مقدم است.

فروعات و تطبیقات:

فرع اول: فردی موقع نماز صبح بیدار نشد و وقتی وقت گذشت متوجه شد.

در این حال وقتی هیچ یک از دلیل واجب و دلیل قید اطلاق نداشته باشند برای وجوب قضاء باید به اصاله البرائه مراجعه کرد و گفت که قضاء واجب نیست.

فرع دوم تا چهارم: فردی که انگشتر بر دست داشت غسل کرد و انگشترش را تکان ندارد و بعد نمی داند آب زیر انگشتر رفت یا نه آیا غسل او کامل است؟

همچنین فردی در تاریکی با آبی وضو گرفت و بعد از وضو شک کرد که آب مزبور مطلق بود یا مضاف، آیا وضوی مزبور مجزی است؟

فردی در بیابان بوده است و به یک طرف نماز خواند و خیال کرد قبله همان طرف است و بعد که وقت خارج شده است شک کرد که قبله همان طرف بود یا نه آیا قضاء بر او واجب است؟

در این موارد نمی توان برائت جاری کرد زیرا شک در اصل امتثال است. شک در اصل غسل است و یا اینکه نمی دانم وضوی من با آب مطلق بود تا مجزی باشد یا نه یعنی اصلا نمی دانم وضو گرفتم یا نه و همچنین نمی دانم نمازم را رو به قبله خواندم یا نه.

در این سه مورد اصاله الاشتغال جاری می شود.

ان قلت: چرا در این مورد قاعده ی فراغ جاری نمی شود؟ در قاعده ی فراغ می خوانیم: کل ما مضی من صلاتک و طهورک فامضه کما هو.

ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب آن را بیان می کنیم.

تابعیت و عدم تابعیت قضاء از امر اول، مسأله ی امر به امر ۹۱/۰۷/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تابعیت و عدم تابعیت قضاء از امر اول، مسأله ی امر به امر

سخن در این است که آیا قضاء به امر اول است یا اینکه به امر جدیدی احتیاج دارد.

گفتیم مبنای ما این است که قضاء به امر اول نیست زیرا امر به جزء در ضمن امر به کل می باشد و وقتی فرد قادر به کل نیست جزء هم امر ندارد. امر به صلات در ضمن امر به صلات در حال خسوف بود و وقتی یک جزء از بین رفت کل هم با رفتن جزء از بین می رود و دیگر امر به جزئی در کار نیست.

ان قلت: چرا خارج از وقت واجب نباشد؟ هرچند امر اول از بین رفته است ولی می توان با استصحاب، وجوب را ثابت کرد به این بیان که در حال خسوف نماز واجب بود و همان وجوب را در خارج از وقت استصحاب می کنیم.

قلت: یشترط فی الاستصحاب وحده قضیه المشکوکه مع المتیقنه و حال آنکه در اینجا مشکوک غیر از متیقن است زیرا صلات عند الانخساف واجب بود و الآن انخساف از بین رفته است.

ص: ۱۲۰

بنابراین چه قید، برای واجب باشد و چه برای وجوب در هر حال وقتی قید از بین رفته باشد استصحاب جاری نمی شود. (گاه قید برای وجوب است و گاه برای واجب. اگر قید برای وجوب باشد قطعا استصحاب جاری نمی شود زیرا وجوب دیگر از بین رفته است و دیگر وجوبی نیست تا استصحاب شود. اگر هم قید برای واجب باشد به دلیل اینکه قضیه ی متیقنه با مشکوکه متفاوت است باز استصحاب جاری نمی شود.)

ثم انه یترتب علی هذا النزاع فروع:

الفرع الاول: قرار بود زکات فطره دهم. زکات فطره را باید تا ظهر روز عید کنار بگذارند. حال اگر کسی در این مورد زکات را کنار نگذارد چه باید کند؟

الفرع الثانی الی الرابع:

فردی در تـاریکی با آبی وضو گرفته است و بعـد از وضو و نماز شک می کنـد که آب مزبور مطلق بود یا مضاف، آیا وضو و نماز او مجزی است؟

فردی در بیابان بوده است و به یک طرف نماز خواند و خیال کرد قبله همان طرف است و بعد که وقت خارج شده است شک کرد که قبله همان طرف بود یا نه آیا قضاء بر او واجب است؟

فردی که انگشتر بر دست داشت وضو گرفت و انگشترش را تکان نـدارد و بعد از نماز نمی داند آب زیر انگشتر رفت یا نه آیا وضو و نماز او کامل است؟

بایـد توجه داشت که در فرع اول فرد هیـچ عملی را انجـام نـداده است ولی در سه فرع دیگر فرد عملی را انجام داده است ولی بعد شک می کند که صحیح انجام داده است یا نه.

ص: ۱۲۱

فرع پنجمی را هم می توان اضافه کرد و آن اینکه فردی در ایام حج اعمال خود را انجام داد او بایـد تا قبل از اتمام ذی الحجه طواف نساء را انجام دهد اگر او تا آخر این ماه طواف را انجام ندهد آیا قضاء واجب است یا نه؟

اگر قضاء به امر جدیـد باشـد در همه ی موارد فوق قضاء واجب نیست. اگر در فرع اول که عمل را اصـلا انجام نـداده ام قضاء واجب نباشد در سه فرع دیگر که عمل را انجام داده ام و شک در صحت آن دارم به طریق اولی نباید آن را قضاء کنم.

بله اگر بگوییم قضاء تابع امر اول است باید فروع فوق را تک تک بررسی کنیم:

بنابراین او باید فطره را بعد از وقت کنار بگذارد و در سه فرع بعدی نیز باید نماز را قضاء کند.

در فرع اول به سـبب همان امر اول بایـد فطره را بعـد از وقت کنار بگـذارد. ولی در سه فرع بعدی باید کمی بحث کنیم زیرا او امر اول را امتثال کرده است و فقط شک در صحت دارد.

قـانون کلی در این سه مـورد این است که هر وقت شـک در سـقوط تکلیـف کنیم حتمـا بایـد احتیـاط کنیم و عمـل را دوبـاره بیاوریم. اشـتغال یقینی برائت یقینیه می خواهـد. از آنجا که امر اول حتی بعـد از وقت هم باقی است به سـبب قاعـده ی اشـتغال باید آن را امتثال کنم.

ان قلت: حتی بنـا بر اینکه قضاء به امر اول است قضاء واجب نیست زیرا قاعـده ی شک بعـد از وقت موجب می شود که برائت جاری کنیم. همگان می گویند که بعد از وقت نباید به شک اعتنا کنیم.

ص: ۱۲۲

قلت: قاعده ی شک بعد از وقت در جایی است که در اصل عمل شک کنیم مثلا بعد از وقت ندانیم نماز ظهر و عصر را خواندیم یا نه. ولی در ما نحن فیه چنین نیست در فرع اول یقین دارم عمل را نیاورده ام و در سه فرع دیگر شک در صحت دارم نه در اصل تکلیف.

ان قلت: مطابق قاعده ی فراغ (کل ما مضی من صلاتک و طهورک فامضه کما هو) می گوییم نمازهای من در سه فرع اخیر صحیح است.

قلت: قانون کلی در قاعده ی فراغ این است که این قاعده در جایی جاری است که حالت شک با حالت عمل از نظر هشیاری و تذکر یکسان نباشد. اگر این دو با هم یکسان شد قاعده ی فراغ جاری نمی باشد. در ما نحن فیه این دو حالت از نظر تذکر یکسان است.

همان موقع که فرد در حال وضو گرفتن است و انگشتر را تکان نداده است اگر همان موقع از او می پرسیدیم: آیا آب به زیر انگشتر رفت، او می گفت نمی دانم. بعد از وضو هم اگر بپرسیم می گوید: نمی دانم. چون حالت عمل و حالت شک (بعد از عمل) از نظر هشیاری یکی است قاعده ی فراغ جاری نمی شود.

همچنین کسی که در تاریکی با آب مردد وضو می گیرد اگر از او می پرسیدند آیا می دانی آب مطلق است می گفت نمی دانم. بعد از وضو هم همان شک در او باقی است در این موارد قاعده ی فراغ جاری نمی شود زیرا در موثقه ای که قاعده ی فراغ از آن استنباط می شود آمده است: هُوَ حِینَ یَتَوَضَّأُ أَذْکَرُ مِنْهُ حِینَ یَشُکُّ. (۱)

ص: ۱۲۳

۱- (۱) وسائل، ج ۱، ابواب الوضوء، باب ۴۲ ، حدیث ۷.

الفصل الثانی عشر: هل الامر بالامر بشیء امر بذلک الشیء او لا؟

مثلا در قرآن می خوانیم: (وَ قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ یَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ) (۱)

در اینجا خداوند به پیامبر اکرم (ص) امر می کند که به مردم امر کند که چشمان خود را بپوشانند. آیا غض الابصار متعلق امر نبی است یا اینکه علاوه بر آن متعلق امر خداوند هم هست.

مثال دوم: در روایات است: (مُرُوا صِبْیَانَکُمْ بِالصَّلَاهِ إِذَا کَانُوا أَبْنَاءَ سَبْعِ سِنِینَ)

در این روایت امام صادق علیه السلام به اولیاء امر می کند که به صبیان امر کنند. آیا نماز صبیان متعلق امر به اولیاء است یا علاوه بر آن متعلق امر شارع هم می باشد.

ثمره در اینجا واضح می شود که اگر امر به امر امر به همان شیء باشد در این حال نماز صبی متعلق امر شارع بوده و عبادت او شرعیه می باشد نه تمرینیه.

مثال سوم: پدر به پسر بزرگ می گوید: به برادر کوچکت بگو این قالیچه را بفروشد. ولد اصغر قبل از اینکه از برادر بزرگتر این امر را بشنود متوجه می شود و قالیچه را می فروشد.

اگر امر به امر، امر به خود شیء باشد در این حال ولد اصغر مأمور پدر هم بوده است و معامله ی قالیچه ی مزبور شرعی است ولی اگر امر به امر، امر به خود آن شیء نباشد معامله ی مزبور فضولی می باشد.

۱- (۲) نور، آیه ی ۳۱.

ان شاء الله در جلسه ی بعد صور مسأله را بررسی می کنیم.

مسأله ی امر به امر و مسأله ی تاکیدی بودن و یا تأسیسی بودن امر دوم۹۱/۰۷/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مسأله ی امر به امر و مسأله ی تاکیدی بودن و یا تأسیسی بودن امر دوم

بحث در این بود که اگر مولی به کسی امر کند که به فرد دیگری امر کند آیا آن فرد فقط مأمور به آمر دوم است یا اینکه مأمور به آمر اول نیز می باشد.

گفتیم این بحث شقوق مختلفی دارد:

گاه غرض مولی به این تعلق می گیرد که آن فعل در خارج انجام بگیرد ولی چون مأمور دوم را نمی بیند به مأمور اول دستور می دهد که امر او را به مأمور دوم ابلاغ کند و به او امر کند. در این قسم خود فعل، مطلوب است و واسطه خیلی مهم نیست.

در این حال مأمور دوم کأنه از طرف آمر مأمور است و مأمور دوم واسطه در ابلاغ است. در این قسم امر به امر، امر به آن شیء می باشد.

گاه فعل، مطلوب است به شرط اینکه مأمور اول به مأمور دوم امر کند.

در این قسم امر به امر، امر به شیء نیست زیرا آمر دومی را می خواهد به قید اینکه مأمور به اول امر کند به گونه ای که اگر امر نکند، آمر، شیء را نمی خواهد.

ص: ۱۲۵

گاه مولی اصلا فعل را نمی خواهد و مصلحت فقط در انشاء امر است. مثلا رئیسی است که دو نفر زیردست دارد. کارمندان اداره می گویند که یکی از آن زیردست ها اوامر رئیس را اطاعت نمی کند. رئیس برای رفع این شبهه به زیر دست اول می گوید به دومی بگو یکی چایی برای من بیاورد. این در حالی است که رئیس، میلی به چایی ندارد ولی این دستور را صادر می کند تا وقتی او اطاعت کرد همه متوجه شوند که او مطیع اوامر رئیس می باشد.

این قسم در واقع از باب سالبه به انتفاع موضوع است زیرا آمر اصلا فعل را نمی خواهد و امر صرفا صوری است.

تا اینجا بحث در مقام ثبوت بود و اما مقام اثبات:

ثمرات این مسأله در موارد مختلفی ظاهر می شود و یکی از آن موارد در شرعیت عبادات صبی است. در صحیحه ی حلبی آمده است: عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِيهِ ع قَالَ إِنَّا نَأْمُرُ صِبْيَانَنَا بِالصَّلَاةِ إِذَا كَانُوا بَنِي خَمْسِ سِنِينَ فَمُرُوا صِبْيَانَكُمْ بِالصَّلَاةِ

إِذَا كَانُوا بَنِی سَبْعِ سِنِینَ (۱) خاندان حلبی همه اهل کوفه و عراقی هسـتند ولی به سبب تجارتی که با اهل حلب داشتند به حلبی مشهور شدند.

در این روایت اولا این نکته است که چرا فرزندان ائمه علیهم السـلام در پنج سالگی مأمور به نماز هستند ولی سایرین در هفت سالگی. از این روایت فهمیده می شود که کسانی که از نظر دین، در درجه ی بالا هستند از فرزندان آنها انتظار بیشتر می رود. اگر روحانی برجسته ی شهر فرزندانی دارد، او باید بیشتر مراقب فرزندانش باشد تا یک فرد عامی و عادی.

۱- (۱) وسائل، ابواب ۳ از ابواب اعداد الفرائض، حدیث ۵.

به هر حال شاهد در این روایت در اینجاست که امام علیه السلام به اولیاء امر می کند که به فرزندان خود امر کنند تا در هفت سالگی نماز بخوانند. اگر امر به امر، امر به خود شیء است کأنه امام علیه السلام صبی را به نماز خواندن امر کرده است و امر امام علیه السلام دلیل بر مشروعیت عمل صبی است. (اگر مشروعیتی در کار نباشد امر مزبور چیزی شبیه امر تمرینی می باشد.)

در میان سه قسمی که در اول بحث داشتیم، امر مزبور از باب قسم اول است زیرا برای شارع، انجام فعل نماز در خارج مطلوبیت دارد. از این رو صبی نه تنها از طرف امام بلکه بالاتر از طرف خداوند مأمور به نماز است.

حال اگر نماز صبی مشروعیت داشته باشد او می تواند نماز پدر و مادر خود را قضاء کند و ذمه ی میّت بریء شود.

ثمره ی دیگر: گاه پدر به پسر بزرگ امر می کند که به برادر کوچک ترش بگوید که قالی را بفروشد. اگر برادر کوچک قبل از اینکه امر را از جانب برادر بزرگ ابلاغ کند متوجه قضیه ی شود و قالی را بفروشد در این حال اگر امر به امر، امر به شیء باشد معامله ی او صحیح است و غیر فضولی ولی اگر امر برادر اول مدخلیت داشته باشد و امر او امر پدر نباشد، معامله ی مزبور فضولی می باشد.

بحث فی مشروعیه عبادات الصبی: این بحث را به عنوان یک بحث مستقل مطرح می کنیم.

ص: ۱۲۷

صحیحه ی حلبی نماز را ثابت کرد ولی بحث ما در موارد دیگر مانند صوم، حج و مانند آن است.

آیه الله حکیم در کتاب مستدرک از دو راه دیگر وارد شده است تا عبادت صبی را مشروع کند.

در وسائل، ابواب من یصح منه الصوم، بابی است که در آن ۱۴ روایت در مورد صوم صبی مطرح شده است. صاحب مستدرک از آن روایات استفاده کرده است که صوم صبی مشروعیت دارد. از جمله آمده است:

عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّبِيِّ مَتَى يَصُومُ قَالَ إِذَا قَوِيَ عَلَى الصِّيَامِ یعنی اگر بتواند روزه بگیرد مأمور به صیام است. این در حالی است که غالبا صبی قبل از بلوغ قدرت بر صیام دارد. (۱)

راه دیگر روایات و آیاتی است که می گوید: یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام. است اینها اطلاق دارند و بالغ و غیر بالغ را شامل می شود.

غایه ما فی الباب، حدیث رفع قلم از صبی، الزام را از صبی بر می دارد ولی محبوبیت و استحباب و در نتیجه مشروعیت بر جای خود باقی است. حدیث رفع قلم امتنانی برا صبی است و این امتنان هنگامی است که الزام را از او رفع کند ولی اگر بخواهد، محبوبیت و استحباب و مشروعیت را هم رفع کند این خلاف امتنان می باشد.

یلاحظ علیه: این راه مورد تائید ما نیست زیرا:

اولا: در تمام دنیا قوانینی که وجود دارد برای بالغین است. اسلام نمی تواند از این سنت که در جهان است منصرف شود.

۱- (۲) وسائل، باب ۲۹ از ابواب من یصح منه الصوم، حدیث ۲.

بله در حد بلوغ، اسلام با دیگران فرق دارد. ممکن است دیگران بگوید: بالغ بودن در انسان هجده سالگی است ولی اسلام در پدر پانزده سال و در دختر اتمام نه سال را معیار می داند.

خداوند به پیامبر اکرم (ص) می فرماید: ما این قرآن را به لسان قوم فرستادیم و این نشان میدهد که سنت هایی که در میان قوم است اگر فاسد نباشد مورد امضای اسلام است از این رو احکام او هم باید شامل بالغین باشد. بله محال نیست اسلام از روش رایج در میان مردم کناره بگیرد ولی این کار بعید است و لا اقل اینکه در آن شک داریم.

ثانیا: آیات فوق که در مورد صیام و حج آمده است و مطلق است حاوی امر می باشد. امر هم بعث می باشد که امری بسیط است و اگر حدیث رفع بعث را برداشت تمام امر از بین می رود. امر چیزی مرکب از سه چیز که جواز شیء، استحباب و محبوبیت شیء و وجوب شیء نیست که اگر وجوب رفت لا اقل جواز و استحباب باقی مانده باشد.

خلاصه ی اینکه دلیل اخیر قابل قبول نیست ولی صحیحه ی حلبی و روایاتی که در باب صوم آمده است قابل قبول می باشد.

الفصل الثالث عشر: هل الامر بعد الامر تأسیس او تأکید؟

این فصل آخرین فصل اوامر است و بعد از اوامر به سراغ کتاب نواهی می رویم.

ههنا صور اربع:

الصوره الاولی: گاه امر دوم صریح در تأسیس است مثلا مولی اول می فرماید: صل و بعد از مدتی می فرماید: صل صلاه اخری.

کلمه ی (اخری) نشان می دهد که امر دوم تأسیسی است و وجوب دیگری در کار است و تأکید امر اول نمی باشد.

الصوره الثانیه: گاه قیدی در کار نیست ولی سبب دوم با سبب امر اول فرق دارد. مثلا مولی می فرماید: ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان افطرت فاعتق رقبه. در اینجا مولی نفرمود: اعتق رقبه اخری. ولی چون سبب ها متفاوت است واضح است که امر دوم تاکیدی نیست زیرا تعدد سبب موجب تعدد مسبب (وجوب) می باشد از این رو یک وجوب از ناحیه ی ظهار است و وجوب دیگر از ناحیه ی افطار است.

نکته: اشتباه نشود، مسبب عبارت است از وجوب نه واجب. واجب عتق است.

بله در این صورت این سؤال پیش می آید که آیا می شود با یک عتق از پس هر دو سبب بر آمد؟

جواب آن در کتاب مفاهیم بحث می شود که آیا اصل در واجبات تداخل است یا عدم تداخل. در اینکه دو وجوب در کار است بحث نیست ولی سخن در این است که تعدد وجوبین مایه ی تعدد واجب هست یا نه. این مسأله اختلافی است.

به هر حال در اینکه وجوب متعدد است شکی نیست، سخن در امتثال است یعنی آیا با یک عمل می توان از پس هر دو وجوب بر آمد یا نه.

الصوره الثالثه: یکی سبب دارد و دیگری سبب ندارد. مولی ابتدا فرمود: ان ظاهرت فاعتق رقبه و بعد از مدتی فرمود: اعتق رقبه

الصوره الرابعه: هیچ یک سبب ندارد. مولی یک باب فرمود: اعتق رقبه و بعد از مدتی دوباره فرمود: اعتق رقبه

صاحب کفایه می فرماید: اطلاق متعلق که همان ماده است (عتق) مقتضای تأکید است زیرا محال است به شیء واحد دو اراده متعلق شود و تردد اراده موجب می شود که متعلق هم متردد باشد ولی وقتی متعلق یکی است از آنچه که تشخّص اراده به مراد است و مراد یکی می باشد اراده هم باید یکی باشد از این رو باید آن را حمل بر تأکید کنیم.

اما اطلاق هیئت که همان هیئت افعل است (اعتق) مقتضای تأسیس است زیرا هر یک از آن هیئت ها یک وجوب جداگانه ای را طلب می کند.

از این رو بین متعلق و هیئت تعارض است. صاحب کفایه می فرماید: ظاهرا اطلاق هیئت مقدم بر اطلاق ماده است و باید قائل به تأسیس شویم.

یلاحظ علیه: به نظر ما کلام مجمل می شود و نمی توان هیچ یک را بر دیگری مقدم کرد.

نواهی ۹۱/۰۷/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نواهی

المقصد الثانی فی النواهی: گفتیم صاحب کفایه یک مقدمه دارد که در آن سیزده مطلب را ذکر می کند. بعد هشت مقصد را بیان می کند. مقصد اول در مورد اوامر است که خود سیزده فصل دارد و اکنون به مقصد دوم رسیده ایم که در مورد نواهی است.

صاحب کفایه در اوامر مطالبی را مطرح کرده است که آنها را در مبحث نواهی نیاورده است مثلا در ماده ی امر (الف، میم، راء) از چهار جهت بحث کرده است هکذا در بحث صیغه ی امر گفته است که آیا ظهور در وجوب دارد یا نه و یا اینکه در صیغه ی امر علو و استعلاء شرط است و اینکه امر ظاهر در نفسی، تعیینی و عینی است و یا اینکه امر ظاهر در مره یا تکرار است و یا دلالت بر فور دارد یا تراخی این بحث ها در نواهی مطرح نشده است (بجز مبحث مره و تکرار که به اجمال ذکر شده است). در واقع صاحب کفایه به قرینه ی آن مباحث، دیگر در مبحث نواهی آنها را تکرار نکرده است.

ص: ۱۳۱

اذا علمت هذا فاعلم: در مبحث نواهی سه فصل بیشتر مطرح نشده است:

الفصل الاول: فی ماده الامر و صیغه النهی. (در این فصل غالبا بحث های جدیدی غیر از آنچه در مبحث اوامر داشتیم را مطرح می کند)

الفصل الثانی: هل یجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد مع العنوانین او لا؟

الفصل الثالث: هل یدل النهی علی الفساد او لا؟ در این فصل در دو مقام بحث می کند: عبادات و معاملات.

الفصل الاول فی ماده النهی و صیغته:

المطلب الاول: صیغه ی نهی برای طلب وضع شده است (در اوامر هم فرموده بود که صیغه ی امر برای طلب وضع شده است)

یلاحظ علیه: ما قائل هستیم نه امر برای طلب وضع شـده است و نه نهی برای طلب. معنای اوامر و نواهی لفظی را باید با مراجعه به اوامر و نواهی تکوینی بفهمیم. اگر کسـی با دستش به کسی اشاره کند که کاری انجام دهد و یا او را از کاری نهی کند در واقع دارد او را بعث و زجر می کند. در تکوین چیزی به نام طلب وجود ندارد بلکه یا کسی را تکوینا به سمت کاری روانه می کند (بعث) و یا او را از انجام دادن کاری دور می کند (زجر)

وقتی در عالم تکوین چنین است، در عالم تشـریع هم الفاظ جانشین همان می شود و از این رو معنای صیغه ی امر و نهی همان بعث و زجر است نه طلب.

ص: ۱۳۲

المطلب الثانی: بعد صاحب کفایه وقتی مسلم می گیرد که متعلق امر طلب است بحث می کند که متعلق طلب چیست از این رو می گوید: در اوامر طلب الفعل و در نواهی طلب الترک مراد است.

این مبنا در قوانین، معالم و کتب پیشینیان مشهور است. ولی ما می گوییم: هیئت در اوامر و نواهی روی طبیعت رفته است. به بیان دیگر هیئت دلالت بر بعث و یا زجر و ماده هم دلالت بر طبیعت می کند که همان عنوان انتزاعی است از این رو جایی برای ترک باقی نمی ماند.

ان قلت: طبیعت مفهوم است و بعث و زجر به طبیعت معنایی ندارد.

قلت: بعث و زجر به طبیعت، غایتی دارد. یعنی وقتی مولی به طبیعت بعث می کند عقل می گوید: مراد و غایت آن ایجاد آن در خارج است و هکذا در نهی، غایت عدم ایجاد می باشد و الا طبیعت را نمی توان دست زد.

صاحب کفایه در بحث اوامر قائل بود: ایجاد، مدلول لفظی است ولی ما گفتیم: ایجاد مدلول عقلی است نه لفظی. در بحث نواهی هم عدم ایجاد مدلول عقلی است.

المطلب الثالث: آیا نهی دلالت بر دوام دارد؟

محقق خراسانی در اوامر قائل بود که نهی دلالت بر تکرار و دوام ندارد و وقتی فرد یک بار امر مولی را امتثال کرد دیگر تمام می شود ولی در نواهی قائل است که نهی دلالت بر دوام دارد یعنی اگر مولی از چیزی نهی کرد بنده باید برای همیشه آن را ترک کند و با یک بار ترک کردن امتثال کامل حاصل نمی شود.

ص: ۱۳۳

این به سبب یک قاعده ی عقلیه در فلسفه است. عقل می گوید: الطبیعه توجد بوجود فرد واحد و لا تنعدم الا بعدم جمیع افرادها. از این رو در نهی باید تمامی افراد همواره ترک شود.

یلاحظ علیه: این کلام عقلا صحیح نیست ولی عرفا صحیح است.

عقلا صحیح نیست زیرا کرارا گفتیم که نسبت طبیعی به افراد نسبت آباء به اولاد می باشد. اگر ده پدر داریم، ده پسر داریم نه اینکه یک پدر داریم و ده پسر. به عقیده ی ما طبیعت، وحدت نوعیه است نه شخصیت واحده (که رجل همدانی به آن قائل بود)

بر این اساس اگر در مسجدی صد نفر باشند، یک طبیعت انسان نیست بلکه صد انسان کامل وجود دارد. این بر خلاف رجل همدانی است که خیال می کرد طبیعت یک وحدت شخصی است و بین افراد تقسیم شده است. مانند سیبی که بین ده نفر تقسیم شود. در حالی که طبیعت مانند ده سیب است که به ده نفر داده شده است.

بر این اساس الطبیعه توجد بفرد واحد و تنعدم بانعدام فرد واحد. اگر کسی یک حیوان را بکشد او در واقع یک طبیعت را از بین برده است نه بخشی از یک طبیعت را.

بنابراین کلام محقق خراسانی صحیح نیست. مثلا اگر کسی دروغگو است و مدام دروغ می گوید او اگر در یک موقعیت که دروغ می گفت دروغ نگوید یک طبیعت کامل را ترک کرده است و نهی مولی را امتثال کرده است.

بله عرفا حق با محقق خراسانی است و شارع که می فرماید: شرب خمر حرام است، فرد باید مدام آن را ترک کند. زیرا مفسده ی نهی مستمر است و ترک هم باید مستمر باشد.

ص: ۱۳۴

بنابراین محقق خراسانی خراسانی باید آن قاعده ی مزبور را به عرف نسبت می داد نه به عقل. به هر حال ما در نتیجه با صاحب کفایه هماهنگ هستیم.

المطلب الرابع: اگر مولی نهی کرد و بنده عصیان کرد آیا نهی از کار افتاد یا اینکه افراد بعدی هم باید ترک شود؟

از نظر استدلال وقتی نهی با عصیان ساقط شد دیگر باقی نیست تا موجب منع از افراد دیگر شود. مثلا اگر کسی در ماه رمضان افطار کند دیگر نهی از افطار ساقط شده است و او می تواند تا غروب چند بار دیگر هم افطار کند. بله شارع می تواند با دلیل خاص جلوی آن را بگیرد و بگوید هر چند نهی را عصیان کردی نباید افراد دیگر را ترک کنی.

(البته نباید به لا ـ تکذب مثال زد زیرا وقتی فرد یک بار دروغ گفت فقط یک نهی را عصیان کرده است و برای بار دیگر که می خواهد دروغ بگوید: مخاطب لا تکذب دوم است. هر دروغی مشمول یک نهی مستقل می باشد. باید به ماه رمضان مثال زد که هر روز یک نهی واحد دارد که در آن چند بار می توان مخالفت کرد.)

فرق مطلب سوم و چهارم در این است که در مطلب سوم سخن از معصیت نیست و سخن در این است که آیا نهی در عرضیات و طولیات دلالت بر دوام دارد یا نه ولی در مطلب چهارم سخن از عصیان است.

بحث اخلاقی:

در نهج البلاغه در خطبه ی دوازدهم در مورد جنگ جمل است. امیر مؤمنان در بصره پیروز شد و پیمان شکنان کشته شدند و همسر رسول خدا ص بر خلاف آیه ی قرآن که فرمود: (وَ قَرْنَ فی بُیُوتِکُنَّ) (1) عمل کرد. امیر مؤمنان علیه السلام او را با کمال احترام به دیار خود روانه کرد.

ص: ۱۳۵

۱- (۱) احزاب، آیه ی ۳۳.

در این هنگام یکی از علاقه مندان به امام علیه السلام خدمت حضرت رسید عرض کرد: یا امیر مؤمنان برادری در کوفه دارم که دلم می خواست او هم در این میدان باشد تا مشاهده کند خداوند چگونه تو را یاری کرد: وَ قَدْ قَالَ لَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ وَدِدْتُ أَنَّ أَخِی فُلَاناً کَانَ شَاهِدَنَا لِیَرَی مَا نَصَرَکَ اللَّهُ بِهِ عَلَی أَعْدَائِکَ

امیر مؤمنان علی علیه السلام در پاسخ فرمود: أَ هَوَی أَخِیکَ مَعَنَا (آیا برادرت می خواست با ما باشد؟) فَقَالَ نَعَمْ قَالَ فَقَدْ شَهِدَنَا (او هم با ما بود و همان اجر را برده است و حتی از آن بالاتر:) وَ لَقَدْ شَهِدَنَا فِی عَسْکَرِنَا هَذَا أَقْوَامٌ فِی أَصْلَابِ الرِّجَالِ وَ أَرْحَامِ النِّسَاءِ (افرادی هستند که هنوز متولد نشده اند ولی در ثواب این جنگ سهیم هستند.)

امیر مؤمنان در خطبه ی دیگر آیه ای از قرآن را تفسیر می کند و می فرماید: إِنَّمَا عَقَرَ نَاقَةَ ثَمُودَ رَجُلٌ وَاحِدٌ فَعَمَّهُمُ اللَّهُ بِالْعَذَابِ لَمَّا عَمُّوهُ بِالرِّضَا فَقَالَ سُبْحَانَهُ فَعَقَرُوها فَأَصْبَحُوا نادِمِین (۱) یعنی در واقع یکی ناقه ی ثمود را پی کرد ولی خداوند همه را مخاطب قرار داده به صیغه ی جمع می فرماید: (فَعَقَرُوها) زیرا همه به فعل او راضی بودند.

نه تنها نباید گناه کرد بلکه نباید حتی به گناه دیگران هم راضی شد. آنچه مهم است این است که در دل هم به گناه راضی نباشیم، دلمان پاک باشد و بتواند مغزمان و افکارمان را هم کنترل کنیم.

نه تنها باید عملا گناه ستیز باشیم بلکه حتی باید قلبا هم با گناه مخالف باشیم. اگر نمی توانیم امر به معروف و نهی از منکر کنیم لا اقل در دل نسبت به گناه بیزار باشیم.

۱- (۲) نهج البلاغه، خطبه ی ۲۰۱

اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۷/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع امر و نهی

الفصل الثانی فی اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد بعنوانین: این مسأله از مسائل قدیمی است و بیش از هزار سال است که در آن بحث می شود.

قبل از ورد به بحث چند مطلب را به عنوان مقدمه مطرح می کنیم. این مقدمات بجز مقدمه ی اول در کفایه ذکر شده است:

المقدمه الاولی: الاجتماع علی قسمین: اجتماع آمری و اجتماع مأموری. (این اصطلاح در کفایه نیست ولی صاحب قوانین آن را آورده است.)

اجتماع گاه آمری است که در حقیقت آمر موجب شده است که اجتماع رخ داده است. گاه اجتماع مأموری است یعنی مکلف موجب شده است که کار به اجتماع منجر شود.

اجتماع آمری آن است که شیء واحد از هر جهت هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی. مثلا مولی بگوید: ادخل فی هذا البیت فی الساعه الثامنه صباحا. بعد بگوید: لا ادخل فی هذا البیت فی الساعه الثامنه صباحا فی تلک الیوم.

این قسم هم از نظر تکلیف کردن محال است زیرا نمی شود کسی دو اراده ی متضاد را به شکل جدی در ذهنش بپروراند.

و هم از نظر مکلف به محال می باشد زیرا نمی شود بین دو تکلیف متضاد در خارج جع کرد. (البته واضح است که وقتی چیزی از نظر تکلیف کردن محال باشد دیگر نوبت به مکلف به نمی رسد)

اجتماع مأموری آن است که بین دو مکلَّف به از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه وجود داشته باشد مانند صلات و غصب. گاه صلات است ولی غصب نیست مانند نماز در مسجد. گاه غصب هست و صلاتی در کار نیست مانند غصب کردن و در آن نشستن. ولی گاه فرد در دار غصبی نماز می خواند که هر دو جمع می شود. این اجتماع به سبب مأمور است که هر دو را در عمل جمع کرده است و حال آنکه می توانست بین آن دو جدایی بیندازد.

ص: ۱۳۷

و ههنا اجتماع ثالث: این در جایی است که بین دو متعلق تباین باشد. مانند صلات و نظر به اجنبیه. این مورد خارج از بحث است و همه می گویند نماز صحیح است زیرا از شرایط نماز این نیست که به اجنبیه نگاه نکنند.

بنابراین بحث ما فقط در صورت دوم محقق می شود.

المقدمه الثانیه: هل النزاع فی هذه المسئله صغروی او کبروی؟

محقق خراسانی معتقد است نزاع صغروی است و نزاع در این است که آیا اجتماع هست یا نه. یعنی آیا امر و نهی در یک جا جمع شده اند یا نه.

اما نزاع کبروی این است که از نظر صغروی می دانیم اجتماع هست و اجتماع آن مسلم است ولی بحث در این است که آیا این اجتماع محال است یا اینکه محال نیست و جایز می باشد.

توضیح ذلک: باید به استدلال مستدل توجه کنیم اگر مرکز استدلال این باشد که امر متعلق به خارج است نه به طبیعت. اگر کسی از این راه وارد شد، قهرا نزاع از نظر او صغروی است. زیرا در خارج یک چیز بیشتر وجود ندارد و آن یک چیز یا مَرکَب امر است فقط و یا مَرکَب نهی است فقط.

همچنین اگر کسی قائل به اجتماع باشد ولی از این راه وارد شود که تعدد عنوان (صلات و غصب) سبب می شود که معنون (حرکت) هم دو تا شود (حرکت صلاتی غیر از حرکت غصبی باشد) او هم نزاع را صغروی در نظر گرفته است.

ص: ۱۳۸

بنابراین هم قائل به امتناع می تواند نزاع را صغروی بگیرد و هم قائل به اجتماع. محقق خراسانی قائل می گوید در خارج چون یک چیز بیشتر محقق نشده است هر دو با هم اجتماع کرده اند ولی محقق نائینی می گوید چون معنون دوتاست اجتماعی در خارج وجود ندارد.

اما اگر از راهی که آیه الله بروجردی و یا امام قدس سره طی کرده اند وارد شویم می بینیم که چون اوامر و نواهی روی طبایع کلی رفته است و امر روی مفهوم کلی صلات و نهی روی مفهوم کلی غصب رفته نه روی خارج در نتیجه اجتماعی در کار نیست.

به معنا اجتماع هست ولی این اجتماع مشکلی ایجاد نمی کند و اجتماع آنها جایز است و ممکن می باشد و هیچ محذوری در کار نیست. هرچند در خارج مصداقشان واحد است ولی این کار محذوری ایجاد نمی کند.

بنابراین آیه الله بروجردی و امام قدس سره بحث را از نظر کبروی مطرح می کنند و سخن در جواز و عدم جواز آن دارند و قائلند که جایز است.

خلاصه اینکه از طریق استدلال می توان متوجه شد که نزاع نزد مستدل صغروی است یا کبروی:

اگر از این راه وارد شود که امر روی خارج رفته است و خارج هم واحد است، او نزاع را صغروی گرفته است.

اگر از این راه وارد شود که امر روی خارج رفته است ولی تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود او هم نزاع را صغروی می داند.

ص: ۱۳۹

اما اگر از این راه وارد شود که امر روی حیثیت صلاتی و نهی روی حیثیت غصبی رود و در خارج هر دو متحد اند و بحث در جواز و یا امتناع آن را مطرح می کند او نزاع را کبروی گرفته است. او می گوید: در مقام متعلق اجتماع ممتنع است زیرا امر روی متعلق خود رفته است که نماز است و نهی هم روی متعلق خودش رفته است که غصب است ولی در مقام خارج و مصداق اجتماع صورت گرفته است.

المقدمه الثالثه: ما هو المراد من الواحد؟

وقتی می گوییم: هل یجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد، مراد از (واحد) چیست؟

محقق خراسانی می فرماید: واحد بر سه گونه است و هر سه محل بحث است:

واحد شخصی: مولی می گوید: لا تصل فی هذه الدار المغصوبه.

واحد مفهومی نوعی: مولی می گوید: لا تصل و لا تغصب.

واحد مفهومی جنسی: مانند حرکت هم جنس صلات است و هم جنس غصب.

بعد اضافه می کند که با کلمه ی واحد می خواهند چیزی را از تعریف بیرون کنند که هرگز اجتماع در آن معنا ندارد مانند اسجدوا لله و لا تسجدوا للصنم.

نقول: فقط دومی محل بحث است یعنی امر و نهی روی نوع برود به گونه ای که در خارج با هم متحد شوند. سومی که حرکت است محل بحث نیست.

المقدمه الرابعه: ما الفرق بین هذه المسئله و بین فصل سوم که می گوید: هل النهی فی العبادات و المعاملات یدل علی الفساد او لا؟

ص: ۱۴۰

امـام قـدس سـره این بحث را بسـیار روشن مطرح کرده است و فرموده است این دو مسأله هم موضوعا و محمولا با هم متفاوت هستند. (مانند اینکه کسی بگوید بین کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب چه فرقی است.)

محقق خراسـانی می فرمایـد: مـا در این فصـل بنـا بر قولی صـغری برای فصل سوم درست می کنیم. به این بیان که اگر امتناعی شدیم می گوییم: بین امر و نهی یکی باید مقدم شود و همانی که ملاکش اهم است مقدم می شود. اگر ما امر را مقدم کردیم در این حـال نهی انشائی و بی اثر می شود ولی اگر نهی را مقـدم کردیم و امر را کنار گـذاشتیم برای مسأله ی آینـده صـغری درست می شود و این بحث می شود که آیا نهی مزبور در معاملات و عبادات موجب فساد می شود یا نه.

به بیان دیگر، بحث ما در اینجا در سـرایت و عـدم سـرایت است یعنی آیا نهی به متعلق امر سـرایت می کنـد یا نه. اگر سـرایت نکرد فبها ولی اگر نهی به متعلق امر سـرایت کند صـغری برای مسأله ی آینده درست می شود که حال که سـرایت کرده است آیا موجب فساد می شود یا نه.

به هر حـال این مقـدمه نوعی تکلف است و حق با امام قـدس سـره است که قائل است این دو مسأله با هم جوهرا فرق دارنـد و هیچ وجه اشتراکی ندارند.

اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع امر و نهی

گفتیم امـام قـدس سـره معتقـد است مسـأله ی اجتماع امر و نهی با مسأله ی اقتضا نهی بر فساد موضوعا و محمولا فرق دارنـد و وقتی فرق بین این دو جوهری است دیگر نباید در مورد وجه افتراق آن دو با هم بحث کرد.

ص: ۱۴۱

نظر دوم نظر محقق خراسانی است که می گویـد: مسأله ی اجتماع امر و نهی برای مسأله ی آینده صـغری را درست می کند به این بیـان که اگر اجتماعی شـدیم دیگر این بحث با مسأله ی دیگر کاملا جـدا می شود زیرا اجتماعی می گویـد امر و نهی می توانـد در شـیء واحـد بعنوانین جمع شود ولی اگر امتناعی شـدیم در این حال یا بایـد امر را مقـدم کنیم و یا نهی را. اگر امر را مقـدم کردیم باز ارتباطی به مسأله ی بعد پیدا نمی کند ولی اگر نهی را مقدم کنیم در این حال بحث می کنیم که این نهی آیا اقتضای فساد دارد یا نه.

به بیـان اگر در نمـازی که در زمین غصبی خوانـده می شود اگر نهی به نمـاز سـرایت کنـد یعنی قائـل به امتناع شـده ایم و اگر سرایت نکند قائل به اجتماعی می شویم یعنی نماز سر جای خود و غصب هم سر جای خود. اگر نهی سـرایت کند به این معنا که نماز هم مأمور به باشد و هم منهی عنه اگر نهی را مقدم کنیم صغری برای بحث بعدی درست می شود.

بعضـی فرق دیگری بین این مسأله و مسأله ی دلالت نهی بر فساد بیان کرده انـد و گفته اند بحث در اینجا عقلی است و در آن مسأله لفظی می باشد.

نقول: صرف اینکه بحث در اینجا عقلی و در آنجا لفظی باشد موجب نمی شود که این دو مسأله از هم منفک شوند.

مضافا بر اینکه بحث در مسأله ی دیگر هم عقلی است و ان شاء الله این را هنگامی که به آن مبحث رسیدیم بیان می کنیم.

ص: ۱۴۲

المقدمه الخامسه: آیا این مسأله اصولی است یا غیر اصولی.

اقوال در این مسأله بسیار است و ما از میان آنها به دو قول اشاره می کنیم:

محقق خراسانی قائل است که این مسأله اصولی است. زیرا میزان در شناسائی مسأله ی اصولی از غیر اصولی این است که در مسأله ی اصولی نتیجه، کبرا برای استنباط می شود.

مثلا مسأله ی هل الامر یدل علی الوجوب او لا، که در آن قائل شدیم که دلالت بر وجوب دارد کبرای برای استنباط می شود به این گونه که می گوییم: صلاه الجمعه مما ورد فیها الامر و کل ما ورد فیه الامر یدل علی الوجوب و یجب امتثاله پس نماز جمعه واجب است.

در ما نحن فیه هم اگر امر و نهی با هم جمع شوند نتیجه اش آن است که نماز در زمین غصبی صحیح است زیرا نه نهی مزاحم امر است و نه امر مزاحم نهی. مانند جایی که انسان نماز بخواند و به نامحرم هم نگاه کند.

اما اگر کسی امتناعی شود ولی امر را مقدم کند نماز صحیح است ولی اگر نهی را مقدم کند در این حال بخشی از دلیل آماده است و در مسأله ی بعد اگر به این نتیجه رسیدیم که نهی در عبادات موجب فساد است نماز فرد باطل خواهد بود.

ما قائل هستیم که میزان در مسأله ی اصولیه این است که در آن در عوارض الحجه فی الفقه بحث کنیم. مراد از عوارض هم عوارض تحلیلی است که همان تعینات می باشند. یعنی فقیه می داند بینه و بین الله در فقه حجّت هایی وجود دارد ولی نمی داند که آیا این حجّت در خبر واحد متعین شده است، و یا در حجیت ظواهر و یا در عمل به شهرت و موارد دیگر متعین شده است یا نه. الحجه فی الفقه کلی است و بحث در تعینات آن مسائل علم اصول را تشکیل می دهد.

ص: ۱۴۳

در این مسأله هم بحث می کنیم کسی که در محل غصبی نماز می خواند آیا یک حجّت دارد یا دو حجّت. امتناعی می گوید: یا امر در کار است و یا نهی ولی امتناعی می گوید ما دو حجّت داریم.

مثالی دیگر: در فن اعلی (الهیات بالمعنی الاعم) موضوع، الموجود بما هو موجود است. حکیم در تعینات این موجود بحث می کند مثلاـ هل الموجود یتعین بالواجب و بالممکن و الممکن یتعین فی الجوهر و العرض و هکذا. بحث در اصل وجود نیست بلکه در تعینات و خصوصیات است.

در ما نحن فیه هم اصل الحجه فی الفقه محل بحث نیست ولی اصولی، در تعینات و تشخصات و خصوصیات آنها بحث می کند.

و ههنا نظر آخر: آیه الله بروجردی قائل است این بحث از مبادی احکامی به شمار می رود. مبادی احکامیه اصطلاحی است مخصوص علم اصول و این اصطلاح در منطق نیست. در منطق می گویند مبادی یا تصوری است و یا تصدیقی.

مبادی احکامیه به این معنا است که ما پنج حکم داریم که عبارتند از: وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه. اگر از عوارض آنها بحث کنیم سخن از مبادی احکامیه است. مثلا بگوییم: آیا وجوب مرکب است یا بسیط و یا هل وجوب الشیء یلازم وجوب مقدمته و یا هل حرمه الشیء یلازم حرمه مقدمته و مانند آن.

در این مسأله هم از مبادی احکامیه بحث می کنیم زیرا سخن از این است که آیا وجوب شیء ملازم با عدم حرمت آن است یا نه. بنابراین در جایی که دو عنوان وجود دارد امتناعی می گوید: وجوب الشیء یلازم عدم حرمته و نماز اگر واجب شد دیگر نمی تواند حرام باشد ولی اجتماعی می گوید: وجوب الشیء لا یلازم عدم حرمته یعنی اگر شیئی واجب شد می تواند به عنوان دیگری حرام باشد.

یلاحظ علیه: اگر بخواهیم در مورد یک مسأله قضاوت کنیم بایـد عنوان مسأله را در نظر بگیریم. در کتب اصول عنوانی به این نام نداریم که اگر چیزی واجب شد آیا می تواند به عنوان دیگری حرام باشد یا نه. آنی که در کتب علم اصول آمده است این است که هل یجوز اجتماع الامر و النهی فی شیء واحد بعنوانین؟

المقدمه السادسه: این مسأله تمام انواع واجب اعم از عینی و کفایی، تعیینی و تخییری، نفسـی و غیری را شامل می شود به عینی تعیینی اختصاص ندارد.

اگر فقط به نماز و غصب مثال می زنند که واجب عینی و تعیینی است دلیل بر انحصار نیست.

مثلا در واجب تخییری می توان گفت که مولی می فرماید: ایها المکلف صل او صم و بعد در مقام نهی بفرماید: لا تدخل هذه الدار او لا تجالس الاشرار. امتثال امر با انجام یکی از آن دو شق محقق می شود ولی امتثال نهی با ترک هر دو محقق می شود. حال اگر کسی نماز را در کنار اشرار بخواند مسأله ی ما نحن فیه مطرح می شود.

ان شاء الله فردا به سـراغ مقـدمه ی هفتم می رویم که عبارت است از: فی لزوم اخـذ عنوان المندوحه فی النزاع و عدمه. ندح به معنای فصـحه و سـعه است. مندوحه به این معنا است که فرد هم می تواند در مسجد نماز بخواند و هم در زمین غصبی یعنی او می تواند کاری کند که به مشکل گرفتار نشود. در این مقدمه بحث در این می کنیم که آیا بحث اجتماع امر و نهی مختص به کسـی است که می توانـد نمـاز را در جـایی بخوانـد که به اجتمـاع امر و نهی گرفتار نشود با این حال در زمین غصبی نماز می خواند و یا اینکه حتی کسی را که مندوحه ندارد را نیز شامل می شود. مثلا کسی در خانه ی غصبی زندانی است و می خواهد نماز بخواند.

محقق خراسانی قائل است در این مسأله منـدوحه شـرط نیست ولی بعضـی می گوینـد که منـدوحه شـرط است. یعنی بحث در جایی است که فرد بتواند در جای دیگر نماز بخواند و با این حال در زمین غصبی نماز بخواند ولی اگر چاره ای نداشـته باشـد این بحث شامل او نمی شود.

اجتماع الامر و النهی ۹۱/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع الامر و النهی

گفتیم قبل از شروع به بحث مقدماتی را بیان می کنیم.:

المقدمه السابعه: آیا بحث اجتماع امر و نهی مربوط به جایی است که فرد مندوحه داشته باشد یا غیر آن را هم شامل می شود؟

منـدوحه به معنای وسـعت و تمکن است یعنی آیا این بحث مربوط به جایی است که مکلفی که می خواهـد نماز بخواند هم به مکان حلال و هم به مکان غصبی دسترسـی دارد ولی با این حال در مکان غصبی نماز می خواند یا اینکه حتی اگر فرد فقط به مکان غصبی دسترسی دارد را هم شامل می شود.

در مسأله دو قول است: یک قول این است که مندوحه شرط است به این معنا که اگر مندوحه نباشد این مسأله موضوع ندارد.

قول دوم این است که مندوحه شرط نیست. محقق خراسانی این قول را انتخاب کرده است.

مـا به قول سومی قائل هستیم و آن اینکه در خود مسأله منـدوحه شـرط نیست ولی در مقام فعلیت غصب منـدوحه شـرط است. یعنی اگر نهی مولی به نام لا تغصب بخواهد فعلی شود مکلف باید مندوحه داشـته باشد از این رو اگر کسـی در مکانی غصبی زندانی است و نمی تواند از آن خارج شود لا تغصب در مورد او فعلیت ندارد.

ص: ۱۴۶

محقق خراسانی قائل است که مندوحه شـرط نیست زیرا بحث در این است که آیا در دنیا تعدد عنوان (عنوان صلات و غصب) موجب تعـدد معنون (نمـازی که می خوانیم) است یـا نه. به این معنـا که تعـدد عنوان آیـا موجب می شود که نماز مخاطب دو عنوان باشد یا نه. ممکن است کسـی قائل شود که در خارج معنون هم دو قسم می شود و از یک زاویه متعلق امر و از زاویه ی دیگر متعلق نهی است و ممکن است کسی قائل به عدم آن شود و بگوید نماز در خارج یک عمل واحد است و معنون به یک عنوان می باشد.

واضح است که در این بحث که بحثی عقلانی است وجود مندوحه و عدم آن دخالتی ندارد.

حتی محقق نائینی که بعـدا به آن اشاره می کنیم می فرماید: آیا ترکیب مزبور انضـمامی است یا اتحادی. انضـمامی به این معنا

است که در خارج کثرت و تعدد معنون وجود دارد مانند یک کرسی که در خارج به ظاهر یک چیز است ولی از قطعات مختلف تشکیل شده است. اتحادی به این معنا است که در خارج یک چیز وجود دارد. اگر اتحادی شدیم در بحث اجتماع امر و نیه قائل به امتناعی هستیم ولی اگر انضمامی باشیم در واقع اجتماعی هستیم.

تا اینجا کلام محقق خراسانی صحیح است ولی ما می گوییم: در اصل مسأله حق با ایشان است و آن اینکه در اصل مسأله مندوحه مدخلیت ندارد ولی بعد از اینکه بحث تمام شد و قائل به اجتماعی شدیم مندوحه در آن اثری ندارد و اگر قائل به امتناعی شدیم و امر را مقدم کردیم باز مندوحه در آن بی اثر است ولی اگر نهی را مقدم کردیم در این حال اگر فرد مندوحه نداشته باشد و نهی هم متوجه او باشد این از باب تکلیف به محال می شود یعنی مولی می فرماید: غصب نکن و من هم در مکان غصبی زندانی هستم و مندوحه ندارم و از آن زمین نمی توانم بیرون روم از این رو نهی مولی نباید فعلیت داشته باشد و الا تکلیف به محال می شود.

بنابراین ثمره ظاهر شده است و آن اینکه اگر کسی عدوانا وارد باغ غصبی شده باشد و نزدیک غروب شده است و متوجه شده است که نماز را نخوانده است. اگر بخواهد بیرون رود و نماز بخواند فرصت برای نماز برای او باقی نمی ماند. میرزای قمی قائل است که او هم امر دارد و هم نهی زیرا الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار و فرد مزبور چون ظلما و اختیارا وارد باغ شده است می تواند مخاطب به نهی که لا تغصب است باشد. بله او مندوحه ندارد یعنی نمی تواند از باغ خارج شود و نماز بخواند زیرا فرصت کافی ندارد با این حال تکلیف به محال در مورد او صحیح است و شارع می تواند به او بگوید لا تغصب و این لا تغصب در مورد او فعلی باشد هرچند او قادر به امتثال این نهی نیست.

ولی ما می گوییم: فرد مزبور فقط مخاطب به امر به صلات است و نهی در مورد او عقلا فعلی نیست با این حال عقوبت دارد. (بعدا این را مفصل بحث می کنیم)

المقدمه الثامنه: مسأله ی اجتماع امر و نهی بر اساس این مبنا است که امر به طبایع متعلق می شود یا بر اساس این مبنا که اوامر به افراد متعلق می شود؟

ههنا اقوال ثلاثه:

القول الاول: اگر قائل شویم اوامر روی طبایع رفته است ما در واقع اجتماعی هستیم ولی اگر بگوییم: اوامر روی افراد رفته است امتناعی می باشیم.

القول الثانی: اگر بگوییم اوامر روی افراد رفته است اصلا بحث اجتماع امر و نهی جاری نمی شود. فقط اگر قائل شویم که اوامر روی طبایع رفته است این بحث مطرح می شود که در این حال آیا باید اجتماعی شویم و یا اینکه باید امتناعی شویم.

القول الثالث: صاحب کفایه قائل است طبق هر دو مبنا مبحث اجتماع امر و نهی مطرح می شود.

توضیح مبنای محقق خراسانی:

او می گوید: کسانی که در طبایع اجتماعی هستند به سبب این است که آنها قائل هستند متعلق امر یک طبیعت است و متعلق نهی هم طبیعتی دیگر و خارج هم بوجود واحد مجمع الطبیعتین است.

اگر این ملاک جواز باشد قائل به افرادی هم می گوید امر روی یک فرد رفته است و نهی هم روی فرد دیگر و خارج هم بوجود واحد مجمع الفردین است.

اگر هم کسی قائل عکس باشد و بگوید اگر امر روی فرد رفته است در خارج یک چیز بیشتر نیست و خارج محل تکثر نیست و نمی تواند دو تا باشد و الا به اجتماع ضدین مبتلا می شویم. عین همین حرف را می توان در مورد طبیعت زد هم زد.

خلاصه اینکه هیچ فرقی بین دو مبنا نیست و هر یک از کسانی که قائل به این هستند امر روی طبایع رفته است و یا روی افراد باید بتوانند در خارج قائل به اجتماع و یا امتناع شوند.

یلاحظ علیه: تمام بحث های کفایه بر این اساس است که او تصور می کند که امر روی فرد خارجی رفته است ولی ما این کلام را قبول نداریم و می گوییم: فرد دو اصطلاح دارد، یکی منطقی و یکی اصولی.

فرد در اصطلاح منطقی همان فرد خارجی است و چیزی است که ممتنع است بر کثیرین صدق کند.

ولی فرد در اصطلاح اصولیین مشخصات کلیه است مثلا آب آوردن کلی است ولی یکسری مشخصات دارد مانند آینکه آب را در لیوان بریزد. بنابراین بحث در این است که آیا امر فقط روی همان کلی منهای مشخصات رفته است یا اینکه مشخصات هم محل امر است که مثلا در نماز خواندن، مسجد، لباسی که بر تن است و غیره هم متعلق امر می باشد.

به تعبیر دیگر آیا اعراض تسعه هم متعلق امر می باشند یا نه.

بنابراین چه قائل به طبایع باشیم و چه قائل به افراد در هر حال هم می توانیم امتناعی باشیم و هم اجتماعی زیرا متعلق در هر دو قول مفاهیم کلیه است. ما به دنبال متعلقات احکام هستیم و می گوییم: احکام روی خارج نمی رود (که محقق خراسانی تصور کرده است روی خارج می شود) خارج ظرف سقوط حکم است نه ظرف ثبوت حکم. در خارج اگر وجود نباشد امری نیست که به آن متعلق شود و بعد از وجود تحصیل حاصل است و امر به ایجاد آن معنا ندارد.

ما در مبحث طبایع و افراد گفتیم اوامر روی طبایع رفته است زیرا غرض مولی را همان طبیعت محقق می کند و مشخصات که همان افراد هستند از لوازم طبیعت است و ارتباطی به غرض اصلی مولی ندارد از این رو امر به آن متعلق نمی شود.

بله مشخصات باید از مقارنات باشد نه از لوازم. مثلا غصب نسبت به صلات از مقارنات است به این معنا که گاه غصب با نماز همراه است و گاه نیست ولی اگر مشخصات از لوازم باشد دیگر نمی شود زیرا این از باب وحدت متعلق امر و نهی می شود.

خلاصه اینکه ما در نتیجه با محقق خراسانی یکسان هستیم ولی مسیری که طی می کنیم متفاوت است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مقدمه ی دیگر می رویم.

اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۳

ص: ۱۵۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع امر و نهی

گفتیم محقق خراسانی قائل است که هم می توان قائل به طبایع باشیم و هم قائل به فرد ولی در عین حال هم قائل به اجتماع باشیم و هم امتناع و اینگونه نیست که قائل به طبایع حتما اجتماعی باشد و قائل به افراد همواره امتناعی باشد.

ما گفتیم بحث محقق خراسانی از ابتدا صحیح نیست. اوامر هرگز روی خارج نمی رود تا سخن در این باشد که در خارج فردین بوجود واحد و یا طبیعتان بوجود واحد است بنابراین اگر در طبایع مجوز باشد در فردین هم مجوز است و اگر در طبایع مانع باشد در فردین هم مانع می باشد.

به نظر ما اوامر هرگز روی خارج نمی رود تا سخن در این باشد که ماهیت خارجی آن چیست. همچنین اضافه کردیم که اوامر اگر روی خارج رود با این مشکل مواجه می شویم که اگر اوامر قبل از آنکه من نماز بخوانم روی خارج رفته باشد در این حال چیزی در خارج نیست که امر به آن تعلق بگیرد و اگر هم نماز را خوانده ام که امتثال حاصل شده است و امر به چیز امتثال شده تعلق نمی گیرد. از این رو سخن از خارج نیست.

فردی که در بحث تعلق اوامر به طبایع یا فرد مطرح می شود فرد منطقی نیست بلکه فرد اصولی است و آن اینکه آیا اوامر علاوه فقط روی طبایع رفته است و یا اینکه علاوه بر آن بر روی مشخصات کلی هم رفته است.

این مشخصات بر دو قسم هستند بعضی وقت ها از مشخصات لازم هستند مانند زمان و مکان. زیرا هیچ چیزی در عالم مادی از زمان و مکان منفک نیست.

ص: ۱۵۱

ولی گاه مشخصاتی هستند که از مقارنات می باشند یعنی گاهی هستند و گاهی نیستند مانند نماز نسبت به غصب که گاه نماز همراه غصب هست و گاه نیست.

با این توضیح اگر قائل شدیم اوامر روی طبایع رفته است و روی مشخصات نرفته است واضح است که اجتماع امر و نهی بدون مشکل می باشد ولی اگر روی مشخصات هم رفته باشد اجتماع امر و نهی با مشکل مواجه می شود زیرا امر در نمازی که در زمین غصبی خوانده می شود فقط روی نماز نرفته است بلکه روی نمازی و مشخصات آن رفته است و یکی از مشخصات همان مکان غصبی است. بنابراین غصب متعلق امر می شود و چیزی که متعلق امر می شود دیگر نمی تواند متعلق نهی باشد.

خلاصه اینکه مطابق تفسیر فرد به فرد اصولی قائل به طبایع اجتماعی و قائل به افراد امتناعی است ولی محقق خراسانی چون به اشتباه، فرد را به فرد منطقی تفسیر کرده بود نظر فوق را رد کرد.

اللّهم الا اینکه مراد کسی که می گوید اوامر روی افراد رفته است، وجود سعه ای باشد نه یک وجود واحد. در این حال می

توان گفت که حتی قائل به افراد هم می تواند قائل به اجتماعی باشد چون مراد او از فرد لوازم و مشخصات نیست بلکه مراد او وجود سعه ای است. (وجود گاه مضیّق است که همان فرد منطقی است و گاه مراد او وجود نماز در تمام مراحل است یعنی وجود توسعه یافته در همه ی عالم بنابراین در این حال می تواند قائل به اجتماعی باشد.)

ص: ۱۵۲

دیگر اینکه شاید بتوان گفت که چه مراد فرد منطقی باشد و چه اصولی هرگز امر نمی تواند روی افراد رود زیرا اوامر روی چیزی می رود که غرض مولی را تأمین کند و آنی که غرض او را تأمین می کند نماز است و مشخصات هیچ تاثیری در غرض مولی ندارد. مثلاـ مولی آب می خواهد و همان را می نوشد و اینکه آب در چه ظرفی باشد در غرض مولی بی تأثیر است.

المقدمه العاشره: کلام محقق خراسانی در این امر مجمل است و امام قدس سره در تحریر آن را شفاف کرده است. مرحوم مظفر هم در کتاب اصول فقه در مبحث تعادل و ترجیح این مطلب را توضیح می دهد.

محقق خراسانی بهتر بود اول سؤالی را مطرح می کرد و بعد به سراغ این مقدمه می رفت تا مطلبش واضح تر شود.

سؤال این است که گاه اصولیین یک مسأله را در دو باب بحث می کنند. یکی از آنها مسأله ی عموم و خصوص من وجه است. نسبت بین نماز و غصب عموم و خصوص من وجه می باشد یعنی گاه نماز هست ولی غصب نیست و گاه بر عکس و گاه هر دو هستند مانند نماز در زمین غصبی. این مسأله گاه در اجتماع امر و نهی بحث می شود و گاه در مبحث تعادل و ترجیح و در آنجا گفته می شود متعارضین گاه متباین هستند گاه عام و خاص مطلق و گاه عام و خاص من وجه. برای عام و خاص من وجه مثال می زنند به اکرم العلماء و لا تکرم الفساق که اگر کسی هم عالم بود و هم فاسق آیا باید او را اکرام کرد یا نه.

ص: ۱۵۳

چرا عام و خاص مطلق را در دو مقام بحث می کنند و فرق بین این دو مسأله چیست؟

بعد محقق خراسانی در این مقدمه در مقام جواب از این اشکال مقدر بر می آید و می فرماید: در این مقام که مقام تزاحم است بحث در جایی است که هم صلات مصلحت دارد و هم غصب مفسده. به عبارت دیگر هم ملاک امر موجود است و هم ملاک نهی و هر دو دارای ملاک هستند. حال گاه از هم جدا هستند و گاه به وسیه ی مأمور با هم جمع می شوند.

ولی در مسأله ی تعادل و ترجیح سخن در جایی است که علم داریم یکی ملاک دارد و دیگری ندارد و یا احتمال می دهیم هر دو بدون ملاک باشند و از شارع صادر نشده باشند.

از این رو مرجحات باب اجتماع امر و نهی غیر از باب تعارض است. مرجحات در اینجا که باب تزاحم است عبارت است از الاخذ بالاقوی ملاکا یعنی باید دید نماز اهمیتش بیشتر است یا ترک غصب هرچند ممکن است سند یکی قوی تر باشد ولی ملاکش اضعف باشد. ولی در باب تعارض کار به ملاک نداریم بلکه به سراغ اقوی سندا، اوثقیت، اورعیت و تطبیق با شهرت و مانند آن می روند.

یلاحظ علیه:

اولا: محقق خراسانی ملاک تزاحم و تعارض را در ملاک بیان کرد و فرمود اگر هر دو ملاک دارند تزاحم است و اگر ندارند تعارض است.

به نظر ما این کلام صحیح است ولی فرق بین این دو باب از قبل از ملاک شروع می شود. در باب ترتّب گفتیم میزان در فرق تزاحم و تعارض این است که در تزاحم، در مقام تشریع و تعلق احکام تنافی وجود ندارد. مولی در مقام تشریع می فرماید: انقذ هذا الغریق و انقذ ذاک الغریق و هیچ تنافی بین این دو نیست. ولی مکلف در مقام امتثال وقتی می بیند هر دو با هم دارند غرق می شوند نمی تواند هر دو را نجات دهد.

ص: ۱۵۴

ولی در تعارض، تنافی در مقام تعلق احکام است یعنی مولی هم می فرمایـد: بیع عـذره جایز است و هم می فرمایـد: ثمن عذره سحت است و بیع آن جایز نیست.

ثانیـا: ظـاهر عبـارت کفـایه در این است که اگر قائل به اجتماع امر و نهی شـدیم این از قبیل متزاحمین می باشـد. این در حالی است که اگر قائـل به اجتمـاع شویم هیـچ تزاحمی در کـار نیست و فقـط اگر قائل به امتناع شویم این دو از مقوله ی تزاحم می باشد و باید اقوی ملاکا را انتخاب کرد.

المقدمه الحادیه عشر: فی ثمرات المسئله

هنوز بیـان نکرده ایم که اجتمـاعی هستیم و یا امتناعی ولی با این حال چون محقق خراسانی این مطلب را مقـدم داشـته است ما هم آن را در این مقام بحث می کنیم. در این مقام پنج صورت وجود دارد که باید تک تک را بحث کنیم:

قائـل به اجتمـاع امر و نهی شویم.قائـل به امتنـاع شـویم و امر را مقـدم کنیم.قائـل به امتنـاع شویم و نهی را مقـدم کنیم و فرد به موضوع و حرمت متلفت است.قائل به امتناع شویم نهی را مقدم کنیم و فرد جاهل به موضوع و حرمت است و جهل او تقصیری است.قائل به امتناع شویم و نهی را مقـدم کنیم و فرد جاهل به موضوع و حرمت است و جهل او قصوری است. کسانی که قائل به اجتماع هستند بسیار کمند. از جمله مرحوم آیه الله بروجردی، امام قدس سره و مرحوم نائینی قائل به اجتماعی هستند. در این حال نماز فردی که در مکان غصبی نماز می خوانـد صـحیح است زیرا مرکب امر و نهی متفاوت است و نهی و امر هر کدام به متعلق خودشان تعلق گرفته است. خارج هم ظرف امتثال است و ظرف تعلق احکام نیست.

ص: ۱۵۵

در عین حال قائلین به اجتماع تحاشی دارند از اینکه نماز فرد را صحیح بدانند. اولین کسی که اشکال کرده است آیه الله بروجردی است. ایشان می فرماید: هرچند متعلق امر و نهی فرق دارد ولی فرد مزبور نمی تواند در مقام امتثال قصد قربت کند. زیرا هر دو طبیعت به وجود واحد محقق شده اند و فرد نمی تواند وجود واحدی که مبغوض است را به نیّت تقرب اتیان کند.

یلاحظ علیه: مانعی ندارد که یک شیء از یک سو مقرب باشد و از سویی دیگر مبعد. مثلا کسی یتیمی را در خانه ای غصبی اطعام می کند. او از این این نظر که یتیم را اطعام می کند به مولی نزدیک می شود و از آن سو که در خانه ی غصبی است حرامی را مرتکب می شود.

امام قدس سره مثال می زد که اگر کسی یتیمی را در خانه ی غصبی کتک بزند عمل او صد در صد حرام است ولی اگر او را در خانه ی غصبی نوازش دهد عمل او هم خوب است و هم بد.

(البته مخفی نماند که ما در مقام فتوا دادن نیستیم بلکه در مقام تحلیل می باشیم.)

ثم ان المحقق النائینی استشکل بوجه آخر. ان شاء الله کلام ایشان را در جلسه ی بعد نقل می کنیم. ایشان قائل هستند نماز هم تکلیف ندارد و هم ملاک ندارد.

بحث اخلاقی: معنای قرب الی الله مکانی نیست زیرا خداوند مکانی ندارد تا ما از نظر مکانی به آن نزدیک شویم. مجسمه قائل هستند خداوند مکان دارد و قرب به خدا مکانی است.

ص: ۱۵۶

گاه قرب را به گونه ای دیگر معنای می کنند و می گویند: فلانی که متقرّب الی الله است یعنی مستجاب الدعوه می باشد. مثلا وقتی می گویند فلان وزیر در فلان دربار از مقربین است یعنی کلام او شنیده می شود و خواسته ی او اجابت می شود.

این کلام هرچند زیبا است ولی تقرب به این معنا نیست. قرب الی الله به این معنا است که اعمال انسان چنان خالص شود که از ریا و سمعه بری شود و موجودی خالص شود. خداوند حق است یعنی کلا خالص است و هیچ ناپاکی در او نیست. انسان وقتی اعمالش برای خدا باشد و وجودخود را از نا پاکی دور کند به این وجود خالص نزدیک می شود.

در باب نوافل روایتی وجود دارد و آن اینکه خداوند می فرماید: اگر عبد بخواهد به من متقرّب شود با نوافل می تواند این کار را انجام دهد: وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَهِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِى يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِى يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِى يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِى أَجَبْتُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِى أَعْطَيْتُه (۱) این نشان می دهد که انسان به تدریج با خواندن نوافل شبیه به حق تعالی می شود و چشم و گوش و زبان و دست و بطش او الهی می شود.

اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اجتماع امر و نهی

گفتیم مسأله دارای صور پنج گانه است.

ص: ۱۵۷

۱- (۱) کافی، ج ۲، ص ۳۵۲، حدیث ۷.

گاه ما قائل به اجتماع امر و نهی می شویم و می گوییم امر و نهی با هم جمع می شوند زیرا هرچند وجود خارجی هر دو یکی است ولی متعلق آن دو دوتاست.

گاه قائل به امتناع می شویم. در این حال گاه می گوییم در عمل خارجی، امر مقدم است زیرا ملاکش اقوی است.

گاه هم نهی را مقدم می کنیم و می گوییم ملاک نهی اقوی است و در این حال هم می دانیم غصب حرام است و هم می دانیم مکان مزبور غصبی است. (هم حکم معلوم است و هم موضوع)

گاه در صورت فوق که نهی را مقدم می کنیم فرد جاهل به حکم یا موضوع است و جهل او تقصیری است.

صورت آخر این است که در فرض مزبور فرد جاهل قاصر است مثلا فرد تازه مسلمان است و خبر از حکم و یا موضوع ندارد.

اما الصوره الاولی: که قائل به اجتماع هستیم. هم نماز باید صحیح باشد و هم فرد باید معاقب باشد زیرا او هم امر را امتثال

کرده است و هم نهی را مرتکب شده است.

با این حال آیه الله بروجردی و آیه الله نائینی که اجتماعی هستند در صحت نماز اشکال کرده اند.

کلام آیه الله بروجردی را در جلسه ی قبل بیان کردیم و آن این بود که به هر حال در خارج یک عمل واحدی انجام می شود و آن نماز در مکان غصبی است و این کار چون مبغوض است نمی تواند مقرب هم باشد.

ص: ۱۵۸

امام قدس سره نسبت به کلام ایشان نکته ای داشت و آن اینکه اگر ما قرب و بعد را حیثی بدانیم چه مانعی دارد که فرد مزبور از یک حیث مقرب و از یک حیث معاقب باشد. بعد مثال می زد که در خانه ای غصبی گاه یتیمی را تنبیه می کنیم و گاه او را اطعام می کنیم. به هر حال امام قدس سره قائل به این نبودند که نماز در دار غصبی صحیح است و در مقام افتاء قائل به عدم صحت بودند.

این را نباید با مثال دیگری اشتباه کرد که فرد دزدی کند و بعد صدقه دهد. در این مثال اصل مال دزدی است و صدقه ی آن هم از مال دزدی است و هیچ ثوابی در کار نیست. بحث در کاری است که دو امر خوب و بد در عرض هم باشند نه اینکه عمل خوب در طول عمل بد باشد.

اما کلام آیه الله نائینی: ایشان قائل است که نماز نه از جهت امر و نه از جهت ملاک صحیح نیست.

اما نماز از نظر امر صحیح نیست. زیرا هرچند معروف این است که عقلادر متعلق امر باید قدرت شرط باشد و تکلیف به محال غلط است ولی این کلام صحیح نیست و حق این است که منشأ اخذ قدرت در متعلق، عقل نیست بلکه خود تکلیف است. تکلیف می گوید: متعلق من باید مقدور باشد. زیرا تکلیف که امر است نوعی داعی است و مکلف را به امتثال دعوت می کند. این دعوت به دو شرط انجام می گیرد: اول اینکه متعلق مقدور باشد عقلا و دوم اینکه ممنوع نباشد شرعا. این در حالی است که در نماز در مکان مغصوب این حصّه ی توأمه هرچند مقدور عقلی است ولی ممنوع شرعی هم هست بنابراین امری در کار نیست. (زیرا امر داعی است و داعی هنگامی داعی است که هر دو شرط موجود باشد)

ص: ۱۵۹

اما اینکه ملاک ندارد به این دلیل است که کسی که نماز را در مکان غصبی می خواهند هرچند قبح فعلی ندارد ولی قبح فاعلی دارد. او قبح فعلی ندارد زیرا قائل به اجتماع امر و نهی هستیم ولی قبح فاعلی آن به فعل سرایت می کند و فعل را هم از قابل تقرب بودن دور می کند.

یلاحظ علیه: اولا: ایشان می فرماید: منشأ اخذ قدرت در متعلق خود تکلیف است نه عقل به این بیان که متکلف باید مقدور باشد عقلا و غیر ممنوع باشد شرعا. این کلام به صراحت بیان می کند که مقدور بودن به حکم عقل است.

ثانیا: ایشان از موضوع خارج شده است زیرا می فرماید: در متعلق قدرت عقلی و عدم ممنوعیت شرعی شرط است.

این در واقع همان قائل به امتناعی شدن است یعنی ایشان می فرماید: یجب صلاه فی غیر المغصوب. امتناعی ها هم می گویند: نماز هم باید مقدور باشد و هم شرعا ممنوع نباشد و در مکان غصبی نباشد.

ثالثا: ایشان اضافه کرد که با ملاک هم نمی توان نماز را درست کرد زیرا نماز مزبور قبح فاعلی دارد و این قبح به فعل سرایت می کند.

می گوییم: چه دلیلی داریم که قبح فاعلی به فعل سرایت کند. قبح فاعلی قائم به نفس ناطقه است و فرد چون غاصب است انسان بدی است ولی فعل او در مورد نماز فعل خوبی است. وقتی مرکز قبح فاعلی نفس است و مرکز قبح فعلی قائم به خارج است و این دو ارتباطی با هم ندارد.

ص: ۱۶۰

خلاصه اینکه از نظر ما نماز مزبور از نظر قواعد باید صحیح باشد.

الصوره الثانیه: قائل به امتناع می شویم یعنی یا فقط امر بایـد وجود داشـته باشد و یا نهی. بین این دو ملاک هم امر را مقدم می کنیم چون اقوی ملاکا می باشد.

حاصل کلام محقق خراسانی این است که نماز مطلقا طبق این صورت صحیح است زیرا امر فعلی می شود و نهی اقتضایی.

یلاحظ علیه: نماز در دو صورت صـحیح است زیرا فقط در این دو صورت، نماز اقوی ملاکا می باشد و در غیر این دو صورت غصب اقوی ملاکا می باشد.

صورت اول جایی است که فرد مندوحه نداشته باشد مثلا فردی را در مکان غصبی زندانی کرده اند.

صورت دوم جایی است که من در سرزمین غصبی هستم و وقت نماز هم ضیق است اگر بخواهم از زمین بیرون روم نماز قضاء می شود. در همانجا باید نماز را خواند.

در غیر این دو صورت نمـاز اقوی ملاکـا نیست بلکه غصب اقوی می باشـد. از این رو نمی توان ادعا کرد که مطلقا نماز مزبور صحیح است.

الصوره الثـالثه: امتنـاعی هستیم و می گوییم نهی اقوی ملاکـا است و فرد هم عـالم به حکم است و هم عالم به موضوع. در این حال امر کنار رفته است و انشائی می باشد و فقط نهی باقی مانده است و حرمت فعلی می باشد.

در این حال واضح است که نماز باطل است. نه از طرف امر می توان درستش کرد و نه از جهت ملاک

الصوره الرابعه: همان صورت قبل با این فرق که فرد به حکم و موضوع جاهل است و جهل او تقصیری است یعنی یا جاهل به حکم است و دنبال مسأله نرفته است و یا جاهل به موضوع است یعنی در مورد علم اجمالی در لباس مشتبه نماز خوانده است.

صاحب کفایه می گوید: در این مورد هرچند قصد قربت حاصل می شود چون جاهل است چون جاهل توجه به جهل خود ندارد و احکام را یاد نگرفته است ولی تقرب انجام نمی گیرد و عمل مزبور قابلیت تقرب ندارد زیرا امری در کار نیست و فقط نهی فعلی وجود دارد. جاهل قاصر در حکم عامد است.

الصوره الخامسه: قائل به امتناع هستیم و فرد جاهل قاصر است. مثلا تازه مسلمانی است که هنوز مسائل را نمی داند هنوز نمی داند غصب حرام است.

در کفایه پنج بیان وجود دارد که نماز مزبور را تصحیح کند.

راه اول این است که این صورت با صورت چهارم فرق دارد. در صورت چهارم قصد تقرب وجود داشت ولی عمل او قابل تقرب نبود ولی در جاهل قاصر هر دو هست و چون تقصیری در ندانستن مسأله ندارد عمل او قابلیت تقرب دارد و حتی می توان گفت که نهی در حکم او فعلی نیست.

ان شاء الله بیان های دیگر را در جلسه ی بعد بیان می کنیم.

اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجتماع امر و نهی

گفتیم محقق خراسانی قبل از آنکه مسأله ی اجتماع امر و نهی را به پایان برساند و بگوید که آیا اجتماع صحیح است و یا امتناع، به سراغ ثمرات مسأله می رود. اکنون به ثمره ی پنجم رسیده ایم و آن این است که امتناعی هستیم و می گوییم امر و نهی با هم جمع نمی شوند. در عین حال نهی را مقدم کرده ایم و امر انشائی است و فرض هم در جایی است که فرد به حکم و یا موضوع جاهل است و جهل او بدون تقصیر می باشد. مثلا فرد تازه مسلمان شده است و هنوز احکام را نمی داند.

ص: ۱۶۲

در اینجا نماز او باید صحیح باشد به چهار بیان:

بیان اول این است که هم قصد قربت از او متمشّی می شود و هم فعل او قابلیت تقرب دارد زیرا جهل او قصوری است نه تقصیری در نتیجه به او نمی گویند که او با این عمل در حال گناه کردن است. بله اگر جاهل مقصر باشد هرچند اگر نیّت تقرب بکند ولی عملش قربی نیست زیرا در حال گناه کردن است به دلیل اینکه در فراگیری مسأله کوتاهی کرده است.

بیان دوم اینکه نماز او از راه دیگر هم صحیح است و آن حصول الغرض می باشد بله امتثال در این بیان محقق نمی شود.

غرض این است که انسان خدا را عبادت کند و نمازی بخواند که مایه ی تقرب باشد. نماز مزبور هم مایه ی تقرب است. بله نماز در این حال امر ندارد (زیرا ما نهی را مقدم کردیم) ولی غرض مولی عبادت کردن است که محقق شده است. زیرا هم فرد قصد قربت کرده است و هم عمل، قابلیت تقرب دارد در نتیجه غرض حاصل است و نماز صحیح می باشد.

محقق خراسانی در این بیان بحثی دارد و آن اینکه آیا فعلیت احکام شرعیه تابع ملاکات واقعیه است (چه من بدانم یا نه) یا اینکه تابع ملاکات واصله می باشد (یعنی من باید بدانم)

اگر شق اول را انتخاب کنیم در ما نحن فیه فرض بر این است که ملاک واقعی با نهی همراه است نه با امر زیرا امر انشائی است ولی نهی فعلی می باشد. در این حال، عمل صحیح است و غرض مولی حاصل شده است ولی امتثال صدق نمی کند زیرا ملاک واقعی با نهی تطبیق دارد.

ص: ۱۶۳

بیـان سوم: بگوییم هم غرض حاصـل است و هم امتثـال صـدق می کنـد. این در صورتی است که مـا در فرض قبل شق دوم را انتخاب کنیم و بگوییم: فعلیت احکام تابع ملاکات واصله است نه ملاکات واقعیه.

اگر چنین باشـد موضوع منقلب می شود و امر فعلی می شود و نهی انشـائی می شود. (عکس مورد قبـل) زیرا به جاهـل قاصـر، فقط امر به صـلات رسـیده است نه نهی از غصب و احکام هم تابع ملاکات واصله است. در این حال هم غرض حاصل است و هم امتثال صدق می کند.

بیـان چهـارم: قائـل شویم که حتی علی القول به اینکه فعلیت احکـام تابع ملاکات واقعی است و ملاك واقعی هم همراه با نهی است باز هم ممکن است بگوییم امتثال حاصل است.

محقق ثانی در ترتّب عبارتی داشت که این بیان را توضـیح می دهـد. او قائل بود که اگر نماز مبتلا به ازاله شود و این در حالی است که ازاله ی نجاست امرش فوری است و امر نماز فوری نیست در نتیجه گفته انـد نماز مزبور امر ندارد و اگر کسـی آن را بخواند بی امر است و امتثال حاصل نیست مگر اینکه نماز را از طریق ملاك تصحیح کنیم.

محقق ثانی در اینجا فرمود: نماز مزبور که به ازاله مبتلا شـده است می توانـد صـحیح باشد و بتوان قصد امر را انجام داد به این بیان که نماز مزبور هرچند امر فردی ندارد ولی امر طبیعی دارد.

در مـا نحن فیه هم می گوییم: نمـازی که در مکـان غصبی است هرچنـد امر فردی نـدارد (زیرا فعلیت احکام با ملاکات واقعی است و ملاکات با نهی همراه است نه امر) ولی طبیعت نماز امر دارد و می توان نماز مزبور را به نیّت امر طبیعی آن آورد.

ص: ۱۶۴

در این مقام محقق خراسانی می فرماید: این صوری را که بحث کرده ایم بر اساس این است که غصب و نماز از قبیل متزاحمین باشند یعنی هم غصب ملاک دارد و هم نماز. و الا اگر از قبیل متعارضین باشند که یکی ملاک دارد و دیگری بدون ملاک است و یا هیچ کدام ملاک ندارند دیگر هیچ یک از مباحث فوق که در باب ثمره بیان کرده ایم مطرح نمی شود. در این حال باید به سراغ مرجحات باب تزاحم و ترجیح رفت.

تا اینجا تمام مطالب از باب مقدمه بود.

اما ادله ی قائلین به امتناع: محقق خراسانی برای این مبحث چهار مقدمه بیان کرده است.

مقدمه ی اولی: احکام خمسه با هم متضاد هستند و مانند بیاض و سواد هستند و هرگز قابل جمع نمی باشند.

مقدمه ی ثانیه: احکام روی عناوین کلیه نرفته است بلکه روی خارج رفته است. یعنی موضوع حکم همین نمازی که فرد در خارج می خواند.

مقدمه ی ثالثه: تعدد عنوان (عنوان صلات و عنوان غصب) موجب تعدد معنون (نماز در زمین مغصوب) نمی شود چون در خارج وجود یکی است.

مقدمه ی رابعه: وجود واحد ماهیت واحده دارد و یک نماز نمی تواند دو ماهیت داشته باشد.

نقول: در میان این چهار مقدمه، مقدمه ی اول و دوم مهم است. اما مقدمه ی سومی هیچ ارتباطی به بحث ندارد زیرا حاوی بحثی فلسفی است و مربوط به جنس و فصل و ماده ی و صورت است. در آنجا بحث می کنند که آیا صورت و ماده وحدت انضمامی دارند یا اتحادی. وحدت انضمامی مانند منبر است که از یکسری اجزاء و قطعات مختلف که منضم به هم شده اند تشکیل شده است بنابراین وحدت انضمامی به معنای کثرت است که با هم جمع شده اند. وحدت اتحادی به این معنا است که کثرتی در کار نیست و فقط وحدت است.

ص: ۱۶۵

به هر حال این بحث در عالم تکوین مطرح می شود و می گویند: حیوانیت (ماده) با ناطقیت (صورت) ترکیب اتحادی دارند یا انضمامی. حق آن است که وحدت آنها اتحادی است. زیرا جوهر در مسیر تکامل، حرکت می کند و به مرحله ی بعد که می رسد در همان مرحله مندک می شود و حیوانیت در مسیر خود تبدیل به انسان می شود.

به هر حال این بحث در عناوین انتزاعی مانند نماز مطرح نمی شود. نماز ترکیبی از چند عرض است مانند کیف (نماز جهری و اخفاتی)، فعل (رفتن به رکوع)، وضع (رو به قبله بودن) و مانند آن. چنین نمازی نمی تواند حقیقت واحده باشد زیرا محال است یک چیز تحت چند جنس آلی باشد. همچنین غصب به معنای استیلاء است که خود عنوانی انتزاعی است. این مفاهیم انتزاعی قائم به نفس است نه خارج و تکوین.

مقدمه ی چهارم هم به بحث ارتباطی ندارد زیرا چه وجود واحد دو ماهیت داشته باشد یا یک ماهیت نتیجه اش در بحث ما تغییری ایجاد نمی کند.

و من هنا یعلم که محقق نائینی بحث مفصلی در مقدمه ی سوم دارد و قائل است که ترکیب صلات انضمامی است نه اتحادی. که تمام این مطالب به بحث ارتباط ندارد.

ادله ی قائلین به امتناع و اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به امتناع و اجتماع امر و نهی

در مسأله ی اجتماع امر و نهی دو قول وجود دارد. بعضی قائل به امتناع اجتماع شده اند که در واقع به یکی از دو حکم اخذ می کند و بعضی قائل به جواز اجتماع شده اند یعنی می توان هر دو حکم را نگه داشت.

ص: ۱۶۶

ابتدا مطابق صاحب کفایه ادله ی قائلین به امتناع را ذکر می کنیم. گفتیم محقق خراسانی برای این این دلیل به عنوان مقدمه چهار نکته را ذکر کرده است.

حاصل مقدمه ی اول این بود که احکام خمسه با هم در تضاد هستند و قابل جمع نیستند. اگر شخصی را بعث کنیم و به سمت چیزی او را برانگیزانیم و از طرف دیگر او را زجر کنیم و جلوی او را بگیریم این دو در یک آن نمی تواند محقق شود.

حاصل مقدمه ی دوم این است که متعلق احکام عناوین کلیه نیست. متعلق احکام همان چیزی است که به حمل شایع صلات و یا غصب می باشد که همان صلات و غصب خارجی است. چیزی که معراج مؤمن است همان صلات خارجی است و الا مفهوم صلات کاره ای نیست. هکذای غصبی که مورد زجر شارع آن هرگز مفهوم غصب نیست بلکه غصبی است که در خارج محقق می شود.

(بعد محقق خراسانی دو مقدمه ی دیگر را اضافه می کند که در جلسه ی قبل مطرح کردیم و گفتیم ارتباطی به استدلال ایشان ندارد)

بر اساس این دو مقدمه به راحتی می توان نتیجه گیری کرد که چون وجوب و حرمت با هم متضاد هستند و از طرفی آنی که متعلق این متضاد هست شیء خارجی است و در خارج هم یک شیء بیشتر نداریم که همان حرکات مخصوص صلاتی در زمین غصبی است. از این رو این عمل واحد یا باید واجب باشد و یا حرام و معنا ندارد که شیء واحد هم دارای بعث باشد و هم دارای زجر.

ص: ۱۶۷

یلاحظ علیه: اما در مقدمه ی اولی می گوییم محقق خراسانی قائل است تقابل بین وجود و حرمت از باب تضاد است می گوییم: در فلسفه آمده است که تقابل بر چهار نوع است که عبارتند از تضاد، عدم و ملکه، سلب و ایجاب و متضایفین.

تضاد در کشف المراد در شرح منظومه اینگونه تعریف شده است: امران وجودیان غیر متضایفین یتعاقبان علی امر واحد واقعان تحت جنس قریب بینهما غایه الخلاف.

در عبارت بالا برای تضاد پنج قید ذکر شده است باید این پنج قید را بررسی کنیم و بعد ببینیم آیا وجود و حرمت از باب متضادین هستند یا نه.

با قید وجودیان، سلب و ایجاب و عدم و ملکه خارج می شوند. در سلب و ایجاب یکی وجودی است و دیگری عدمی می باشد. مانند: زید قائم و زید لیس بقائم. هکذا در عدم و ملکه که از باب بصیر و اعمی هستند، اعمی امر وجودی نیست بلکه عدم بصر است.

با قید متضایفین مواردی خارج می شود که با تصور یکی، دومی هم به ذهن می آید. مثلا با تصور پدر، پسر هم به ذهن می رسد. با تصور علت، معلول هم به ذهن می آید. در متضاد چنین نیست و تصور یکی موجب تصور شق دیگر نیست.

قید یتعاقبان علی امر واحد به این معنا است که اگر یکی بیاید دیگری از بین می رود. در تضاد هم اگر سفیدی بیاید سیاهی می رود و اگر سیاهی باشد، سفیدی از بین می رود. یک جسم نمی تواند هم کاملا سیاه باشد و هم کاملا سفید.

ص: ۱۶۸

قید داخلان تحت جنس قریب به این معنا است که مثلا سیاهی و سفیدی داخل تحت کیف و لون هستند. با این قید، متماثلان خارج می شوند که آنها تحت نوع قریب هستند مانند دو سفیدی.

با قید بینهما غایه الخلاف، سرخی و سیاهی خارج می شود زیرا بین آنها غایه الخلاف نیست. بنابراین سیاهی و سفیدی متضادان هستند.

با این بیان می گوییم: وجوب و حرمت از قبیل امور اعتباری است و هر دو با انشاء ایجاد می شود. با گفتن اضرب، اعتبارا و در عالم اعتبار وجوب جعل می شود. این امور اعتباریه ارتباطی به مسائل تکوینیه ندارد. تقابل مربوط به امور تکوینی و آفرینشی است نه امور اعتباریه. امور اعتباری به دلیل اینکه اعتباری هستند قابل انشاء می باشند. مثلا فردی را رئیس می کنیم و یا با خواندن صیغه ی نکاح و یا طلاق، نکاح و طلاق را اعتبار می کنیم و هکذا.

بله مبادی بعث و مبادی زجر از امور تکوینیه است. مبادی بعث همان اراده و مبادی زجر همان کراهت است. محقق خراسانی در واقع بین مبادی و مناشیء و بین منشئات خلط کرده است. بین مبادی تضاد هست ولی بین آنچه انشاء شده است که همان وجوب و حرمت می باشد تضاد نیست.

اما در مورد مقدمه ی دوم می گوییم: محقق خراسانی قائل است احکام روی خارج رفته است نه روی عناوین کلیه. ما می گوییم: در کلام ایشان سه احتمال هست:

اول اینکه ایشان در صدد بیان این است که احکام روی عناوین کلیه رفته است لغایه الایجاد او لغایه عدم الایجاد. یعنی حکم وجوب روی عنوان کلی صلات رفته است به این منظور که در خارج ایجاد شود و غصب هم روی عنوان کلی غصب رفته است به این منظور که در خارج ایجاد نشود. در این احتمال، ایجاد و عدم ایجاد از حکم عقل فهمیده است.

ص: ۱۶۹

دوم اینکه ایجاد در مفهم هیئت نهفته است (و لازم نیست از عقل فهمیده شود.) هیئت اضرب می گوید: باید ضرب را در خارج ایجاد کنی. با این بیان ایجاد در خارج مفهوم ایجاد جنبه ی غایی نیست بلکه جزء مدلول است. (محقق خراسانی این مبنا را در مسأله ی اوامر و نواهی پذیرفته است.)

سوم اینکه متعلق امر و نهی عبارت است از فعل خارجی که بشر انجام می دهد.

اگر محقق خراسانی اولی یا دومی را اراده کند کلامش صحیح است زیرا متعلق امر و نهی مفاهیم کلیه است که یا عقل به آن دلالت می کند و یا لفظ و هیئت امر و نهی. بله اگر مراد ایشان یکی از این دو باشد نتیجه اش قائل شدن به اجتماع است زیرا متعلق امر با نهی متفاوت است.

ولی اگر مراد ایشان شق ثالث باشد که قطعا هم همین مراد ایشان است در جواب قضیه ی منفصله ای را بیان می کنیم و می گوییم: اینکه شما می گویید خارج متعلق امر قبل از وجود عمل در خارج است یا بعد از آن. اگر قبل از وجود باشد پس چیزی وجود ندارد که امر و یا نهی به آن متعلق شود و اگر هم در خارج عمل موجود شده باشد دیگر تحصیل حاصل می شود و معنا ندارد امر به چیزی که موجود است تعلق بگیرد و بگوید که آن را باید موجود کنید.

به بیان امام قدس سره خارج ظرف سقوط تکلیف است نه ظرف ثبوت و عروض تکلیف. یکی اگر در خارج عمل انجام شود باید امر به آن امر ساقط نشود نه اینکه خارج ظرف ثبوت تکلیف و عروض احکام باشد.

اشکال نشود که نماز کلیه و مفهوم نماز اثری ندارد زیرا می گوییم امر روی این مفاهیم کلیه رفته است ولی یا لغایه الایجاد او متضمن لمعنی الایجاد (بیان اول و دوم)

ادله القائلین بجواز الاجتماع:

قائلین به اجتماع به دو مسلک تقسیم می شوند: یکی مسلک آیه الله بروجردی است و امام قدس سره نیز با ایشان همراه است. ایشان قائلند که در مقام تعلق، متعلق امر غیر از متعلق نهی است.

مسلک دوم مسلک آیه الله نائینی است. او مانند محقق خراسانی قائل است که متعلق امر خارج است نه مفاهیم کلیه ولی با این حال می خواهد خارج را دو تا کند زیرا قائل است اتحاد صلات با غصب انضمامی است نه اتحادی. کأنه فردی که به سمت رکوع می رود دو حرکت انجام می دهد هم حرکت صلاتی دارد و هم حرکت غصبی. آیه الله خوئی و غالب علمای نجف همین مسلک را قبول کرده اند.

بیان آیه الله بروجردی و امام قدس سره متفرع بر سه مطلب است. آنها می گویند: ابتدا باید مسأله را بررسی کنیم و ببینیم کسانی که قائل به امتناع هستند آیا تعارض را در مقام تعلق می دانند، یا در مبادی (مثلا مولی قبل از امر و نهی اراده و یا کراهت وجود دارد) و یا در مقام امتثال.

اما در مرحله ی اولی که مرحله ی تعلق احکام است هیچ تعارضی وجود ندارد. یک امر روی صلات رفته است و یک نهی هم روی غصب. هنگام انشاء این دو حکم هیچ تضادی بین این دو نیست و هر کدام متعلق خاص خود را دارند. بین آنها از نسب اربع، نسبت عموم و خصوص من وجه است.

همچنین در مقام مبادی هم تعارضی در کار نیست مبادی همان تصوراتی است که انسان قبل از امر و یا نهی انجام می دهد. اراده و کراهتی که در ذات به وجود می آید موجب امر و نهی می شود. در این مقام هم تعارضی نیست و اراده موجب وجوب نماز و کراهت موجب حرمت غصب می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد مقام سوم را توضیح می دهیم.

ادله ی قائلین به اجتماع ۹۱/۰۸/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: ادله ی قائلین به اجتماع

گفتیم کسانی که اجتماعی هستند از دو راه استدلال می کنند.

مسلک اول مسلک آیت الله بروجردی و امام قدس سره است که از این راه وارد می شوند که اوامر به طبایع تعلق گرفته است نه بر افراد.

مسکل دوم مسلک محقق نائینی است که قائل است احکام به خارج متعلق می شود ولی در خارج دو چیز است نه یک چیز یعنی حیثیت صلاتی در خارج با حیثیت غصبی متفاوت است.

ابتدا به سراغ مسلک اول می رویم و برای شروع دو مقدمه را بیان می کنیم:

مقدمه ی اول این است که احکام شرعیه بر چیزی تعلق می گیرد که در غرض مولی دخیل باشد و تعلق حکم بر چیزی که در غرض مولی دخالت ندارد امر لغوی است. بر این اساس آنی که در غرض مولی دخالت دارد خود صلات و خود غصب است ولی مشخصات کلیه ای که همراه با نماز و غصب است در غرض مولی مدخلیت ندارد از این ما قائل هستیم اوامر روی طبایع می رود نه روی افراد بنابراین فقط نماز واجب است و امر به نماز عنایتی با اینکه این نماز با غصب همراه است ندارد همچنین آنی که حرام است غصب است و این حرمت عنایتی به اینکه غصب با نماز همراه است ندارد.

ص: ۱۷۲

مقدمه ی دوم این است که اطلاق لحاظی باطل است یعنی مولی که می فرماید: صل در واقع تمام مشخصات را لحاظ کرده باشد یعنی سواء کان فی بیت الحلال او فی بیت المغصوب، سواء کان فی المسجد او فی الفندق او فی الشارع و هکذا.

اطلاق لحاظی به معنای سواء سواء باطل است. اطلاق به این معنا است که طبیعت تمام الموضوع برای حکم باشد یعنی وقتی اعتق رقبه مطلق است به این معنا است که رقبه برای عتق کافی است و بس.

لحاظ مزبور لغو است و بی معنا می باشد زیرا در مقدمه ی اول گفتیم که مولی همان چیزی را در موضوع اخذ می کند که در

غرض او دخیل است و از آنجا که این سواء سواء ها در غرض مولی دخالت ندارد لغو است که آنها را لحاظ کند.

به عبارت دیگر: الاطلاق رفض القیود لا ـ الجمع بین القیود. یعنی اطلاق به معنای از بین بردن قیود است نه این قیود را با سواء سواء بر شماریم.

اذا عرفت هاتین المقدمتین فاعلم: امتناعی می گوید: وجوب و حرمت نمی تواند با هم جمع شود.

ما می گوییم: این کلام در سه مرحله قابل تصور است:

مرحله تعلق الاحکامرحله مبادی الاحکامرحله الامتثال این سه مرحله را بررسی می کنیم تا ببینیم اشکال کسی که امتناعی است در کجاست.

اگر مراد او مرحله ی تعلق احکام باشد می گوییم در این مرحله تکاذبی بین دو حکم نیست زیرا امر روی صلات و نهی روی غصب رفته است. (در مقدمه ی دوم هم گفتیم اطلاق لحاظی باطل است یعنی مولی نمی فرماید: صل سواء کان فی المکان الغصبی او لا تا با نهی از غصب تکاذب داشته باشد.)

ص: ۱۷۳

اگر مراد او مرحله ی مبادی احکام باشد در اینجا این شبهه وجود دارد که ممکن است تصور شود نماز در دار غصبی اگر امر دارد محبوب است و اگر نهی دارد مبغوض است و حب و بغض از امور متضاده است و یک شیء نمی تواند هم محبوب باشد و هم مبغوض

به تعبیر دیگر اگر نماز امر دارد مصلحت دارد و اگر نهی دارد مفسده در نتیجه شیء واحد هم باید مصلحت داشته باشد و هم مفسد.

جواب این است که باید بین کیفیات جسمانیه و بین کیفیات نفسانیه فرق بگذاریم. در کیفیات جسمانیه واضح است که نمی شود یک جسم هم سفید باشد و هم سیاه ولی در کیفیات نفسانیه مانعی ندارد که یک نماز از یک جهت محبوب و از یک جهت مبغوض باشد. حب و بغض قائم به نماز نیست بلکه قائم به نفس مولی است و هر دو می توانند به دو لحاظ در مولی محقق شود. مولی از این جهت که عبد نماز می خواند عمل را محبوب می داند و از آن جهت که در زمین غصبی تصرف می کند آن عمل را مبغوض می داند. مانند اطعام یتیم در زمین غصبی.

اما مصالح و مفاسد اگر فردی باشد قائم به فرد است و اگر اجتماعی باشد مانند ربا و قرض الحسنه قائم به اجتماع می باشد.

اگر مراد او مرحله ی امتثال است می گوییم که چه اشکالی دارد کسی بگوید من مولی را به حیثیت صلاتیه امتثال می کنم و به حیثیت غصبیه او را عصیان می کنم. (البته ما بحث قصد قربت را مطرح نمی کنیم زیرا در این صورت کار مشکل می شود.)

ص: ۱۷۴

برای شفاف شدن بیان ما در این مرحله چند اشکال و جواب را مطرح می کنیم:

ان قلت: شما اطلاق لحاظی را باطل کردید ولی در کنار آن اطلاق دیگری وجود دارد به نام اطلاق ذاتی که به معنای حضور الحکم عند حضور الموضوع می باشد. این را به لازم الماهیه تشبیه می کنیم مانند زوجیت و اربعه که هر جا اربعه باشد زوجیت هم چه زوجیت را لحاظ کنیم یا نه. در ما نحن فیه هم هر جا موضوع باشد حکم خود به خود حاضر است که حکم را لحاظ بکنید و یا نکنید.

بنابراین در جایی که صلات هست وجوب هم هست و هر جا که غصب است حرمت هم هست وقتی صلات و غصب با هم در یک جا حضور دارند این به آن معنا است که وجوب و حرمت هم در آنجا حضور دارند بنابراین اطلاق ذاتی موجب می شود که تکلیف به محال رخ دهد زیرا هر دو حکم در یک عمل محقق شده است. (اگر هم بگویید بین آن دو یکی هست در واقع قائل به امتناع شده ایم که خلاف فرض است.)

بنابراین قول به اجتماع، موجب قائل شدن به تکلیف به محال است.

قلت: بین مشخصاتی که از قبیل لوازم است و بین مشخصاتی که از قبیل مقارن است فرق می باشد.

گاه لوازمی است مانند زوجیت نسبت به اربعه در این حال نمی شود زوجیت واجب باشد ولی اربعه حرام باشد ولی گاه لوازمی است که از قبیل مقارنات است مانند غصب نسبت به صلات زیرا این دو گاه از هم جدا می شوند. در این موارد هم می توان گفت نماز واجب است و هم اینکه در خانه ی غصبی است مرتکب حرام می شود. مکلف می تواند کاری کند که به هر دو تکلیف عمل کند و آن به این گونه است که از زمین غصبی خارج شود و نماز بخواند در این حال هم به وجوب عمل کرده است و هم حرام را ترک کرده است و وقتی این کار را نکند هم واجب را انجام داده است و هم حرام را مرتکب شده است. به در اگر مشخصات از قبیل لوازم بود نمی شد لازم و ملزوم را از هم جدا کرد و در آن حال حرام کردن یکی و واجب کردن دیگری تکلیف به محال بود ولی در ما نحن فیه چون می شود آن نماز و غصب را از هم تکفیک کرد تکلیف به محال لازم نمی آید.

ان قلت: قبلا بحث کردید که آیا مندوحه در این مسأله مدخلیت دارد یا نه. محقق خراسانی قائل بود مندوحه مدخلیت ندارد. با این حال در ان قلت قبلی گفتید فرد می تواند به هر دو تکلیف عمل کند به این گونه که می تواند نماز را در غیر مکان غصبی بخواند که در واقع هم به وجوب نماز عمل کرده باشد و هم حرمت را ترک کرده باشد.

قلت: ما در آن بحث گفتیم که داشتن مندوحه در اصل مسأله مدخلیت ندارد ولی در تکلیف مدخلیت دارد به این معنا که مولی فقط در صورتی می تواند فرد را به نماز امر کند و از غصب نهی کند که فرد مندوحه داشته باشد یعنی بتواند نماز را در غیر مکان غصبی بخواند و الا اگر نتواند به غیر از مکان غصبی برود (مندوحه نداشته باشد) مثلا در زمین غصبی زندانی باشد او دیگر فقط مکلف به وجوب نماز است و حرمت ترک غصب متوجه او نیست.

ان قلت: فایده ی این اطلاق ذاتی چیست؟

قلت: فایده اش این است که می خواهیم بگوییم نماز در مکان غصبی هم واجب است و هم حرام. به عبارت دیگر اساس قول به اجتماع توسط اطلاق ذاتی شکل می گیرد.

ان قلت: در علم کلام ثابت کرده اید سوء اختیار موجب تکلیف به محال نیست از این رو اگر کسی از مکان بلندی به زمین بیندازد تا خودکشی کند در وسط راه او نمی تواند خود را نجات دهد او در این حال خطاب به لا تقتلوا انفسکم نیست ندارد ولی با این حال معاقب خواهد بود. در ما نحن فیه هم فرد با سوء اختیار بین صلات و غصب جمع کرده است نباید هم یجب داشته باشد و هم لا تغصب زیرا سوء الاختیار موجب تکلیف به محال نیست.

قلت: در سوء الاختیار در مثال فوق حق با شماست و کسی که در بین آسمان و زمین و در حال افتادن است دیگر خطاب ندارد و فقط عقاب دارد.

ولی ما نحن فیه چنین نیست و راه به روی فرد بسته نیست او می تواند نماز در مکان غصبی را ترک کند و برود مسجد نماز بخواند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد دو ان قلت و جواب آن را بیان می کنیم.

دلائل قائلین به اجتماع ۹۱/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلائل قائلین به اجتماع

سخن درباره ی دلائل کسانی است که قائل به اجتماع امر و نهی می باشند. ایشان دلائل مختلفی و تقریب های متفاوتی ارائه می کنند. تا به حال در مقام ارائه ی بیان اول هستیم.

گفتیم: اوامر و نواهی شارع روی چیزی می رود که در غرض مولی دخیل است و غیر آنها متعلق امر نمی باشند. بعد گفتیم اطلاق لحاظی باطل است.

بعد مشکل امتناع را در سه مقام، تعلق احکام، مبادی و امتثال بررسی کردیم. در دو مقام اول مشکلی وجود نداشت ولی در مقام سوم می بایست بحث می کردیم. در این مقام هم گفتیم که ما دو تکلیف داریم به نام وجوب صلات و حرمت غصب. فردی که در مکان غصبی نماز می خواند در واقع مخاطب دو تکلیف است که هر کدام به سراغ متعلق خود رفته است و فرد مزبور هم به خاطر نماز مثیب است و هم به خاطر غصب معاقب.

بعد به سراغ شش ان قلت و قلت رفتیم و چهار اشکال را بیان کردیم و امروز به سراغ دو مورد دیگر می رویم:

ص: ۱۷۷

ان قلت: در مسأله ی ترتّب گفتید که یک فرد نمی تواند دو خطاب داشته باشد و آن در جایی است که دو نفر در دریا غرق می شوند و هر دو مسلمان و متساوی هستند و هیچ یک بر دیگری ترجیح ندارد در این جا هر یک از دو خطاب را باید مقید به ترک دیگری کنیم مانند انقذ هذا ان ترکت هذا. (البته امام قدس سره در این مورد قائل به دو خطاب بود.)

بنابراین چگونه در مسأله ی ما نحن فیه قائل به دو خطاب هستید که هر دو مطلق هستند و عبارتند از (صل مطلقا) و (لا تغصب مطلقا) (مانند انقذ هذا مطلقا و انقذ هذا مطلقا) بنابراین باید گفت صل ان ترکت لا تغصب و لا تغصب ان ترکت الصلاه.

قلت: در بحث ترتّب، یک فرد نمی تواند بین دو تکلیف جمع کند و نمی تواند هر دو غریق را نجات دهد از این رو مشهور

می گویند که هر تکلیفی مقید به ترک تکلیف دیگر است ولی در ما نحن فیه مکلف می تواند بین هر دو تکلیف جمع کند به این گونه که از زمین غصبی بیرون رود و نماز را در مسجد بخواند.

ان قلت: اراده ی آمریه مانند اراده ی فاعلیه می باشد به این بیان که فاعلی که می خواهد غذایی مقوی را بخورد و از یک غذای مضر اجتناب کند او احدهما را اراده می کند و دیگری را اراده نمی کند. همین طور که در اراده ی فاعلیه فقط یک اراده است، در اراده ی آمریه هم چنین است و خداوندی که امر می کند یا به صل امر می کند و یا از غصب نهی می کند.

ص: ۱۷۸

خلاصه اینکه همان طور که فاعل بین هر دو جمع نمی کند آمر هم بین هر دو جمع نمی کند.

قلت: بین اراده ی آمریه و فاعلیه فرق است. در اراده ی فاعلیه چون فرد خود در مقام انجام فعل است نمی تواند بین دو چیز جمع کند او یا باید محبوب را بگیرد و یا مبغوض را ولی اراده ی آمریه در مقام انجام فعل نیست بلکه در مقام جعل داعی برای مکلف است او بعد جعل مسأله را به عقل مکلف واگذار می کند. او اگر عاقل باشد نماز می خواند و غصب نمی کند ولی اگر عاقل نباشد گاه بین آن دو جمع کند و هم نماز می خواند و هم غصب می کند.

خلاصه اینکه جمع بین نماز و غصب هیچ مشکلی ایجاد نمی کند و او از یک نظر مثیب و از یک نظر معاقب است.

تنها مشکلی که وجود دارد همان است که آیت الله بروجردی بیان کرده است و آن مشکل قصد قربت و تقرب است.

در جواب می گوییم که بسیاری از عوام الناس در همان زمین غصبی هم می توانند نیّت قربت کنند.

همچنین می توانیم مطابق نظر امام قدس سره اقدام کنیم و بگوییم که فرد مزبور از جهت نماز مقرب می باشد و از جهت غصب مبعد.

تقریب دوم: حتی یک روایت نداریم که بگوید نماز در زمین غصبی و یا در جامه ی غصبی باطل است و این در حالی است که مردم در زمان اهل بیت به زمین غصبی مبتلا بودند زیرا مسلمانان جهاد ابتدایی می کردند و غنائمی را اخذ می کردند. جهاد ابتدایی بدون اذن معصوم باطل است و غنائم آنها از قبیل انفال است و یا فیء و مجهول المالک است و در هر حال اختیار آن به دست امام است. این غنائم در دست مردم بسیار بود ولی حتی یک مورد وجود ندارد که از ائمه علیهم السلام سؤال شود که ما در این غنائم نماز می خوانیم و مانند آن.

ص: ۱۷۹

این بهترین دلیل است که مسأله جواز اجتماع بین مردم جا افتاده بود که این موارد مشکلی ایجاد نمی کند. حتی فضل بن شاذان متوافای ۲۶۰ که از اصحاب امام عسکری و امام هادی علیهما السلام فتوا به جواز داده است و فتوای او در کافی وجود دارد.

تقریب سوم: محقق نائینی

مسلک ایشان با مسلک آیت الله بروجردی و امام قدس سره متفاوت است. این دو بزرگوار قائلند که احکام روی عناوین رفته است نه روی خارج ولی محقق نائینی همانند محقق خراسانی قائل است که عناوین روی خارج رفته است نه عناوین. با این حال بر خلاف محقق خراسانی قائل است که خارج یک چیز نیست بلکه دو چیز است. به بیان بیان که ترکیب دو عنوان در خارج انضمامی است نه اتحاد. صلات با غصب در خارج در کنار هم هستند و با هم یک چیز واحدی را تشکیل نمی دهند. مانند منبری که از دسته و پایه تشکیل شده است ولی دسته جدا و پایه جدا است.

در فلسفه این بحث مطرح است که ترکیب ماده و صورت اتحادی است یا انضمامی. سید سند قائل به اتحاد و دیگران قائل به انضمامی هستند. محقق نائینی قائل است که ماده ی انسان با صورت انسان به شکل انضمامی ترکیب یافته اند و هکذا صلات با غصب. به بیان دیگر مرکب امر با مرکب نهی متفاوت می باشد.

ما بیان ایشان را از کتاب فوائد الاصول کاظمی که تقریب تلمیذ ایشان است نقل می کنیم. آیت الله خوئی در تقریب بیان فوق از آیت الله نائینی در صدد اصلاح آن بر آمده است که ما آن را نقل نمی کنیم.

ص: ۱۸۰

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد توضیح می دهیم.

بحث اخلاقی:

در مورد پیامبر اکرم (ص) نقشه های بسیاری کشیدند تا دعوت ایشان را خاموش کنند از این رو ایشان را به کاهن، شاعر و مجنون متهم کردند که بی اثر بود. بعد یاران ایشان را شکنجه کردند و کشتند که هیچ کدام اثر نکرد. بعد گفتند که هنگامی که پیامبر اکرم (ص) قرآن می خواند در کنار آن سر و صدا کنید تا دیگران نشوند: (وَ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهذَا الْقُرْآنِ وَ الْغَوْا فیهِ لَعَلَّکُمْ تَغْلِبُونَ) (۱) بعد تصمیم گرفتند که ایشان را ترور کنند که کارشان به نتیجه نرسید و پیامبر (ص) مهاجرت کرد.

تنها امیدی که باقی مانده بود این بود که منتظر بودند عمر رسول خدا تمام شود و رسالت او پایان پذیرد همان طور که خداوند از زبان ایشان می فرماید: (نَتَرَبَّصُ بِهِ رَیْبَ الْمَنُونِ) (۲) مخصوصا که فرزند پسری هم نداشت که بعد از او کار او را ادامه دهد.

تمام این نقشه ها به نفع پیامبر اکرم (ص) تمام شد. زیرا در میان اتهام هایی که به او وارد می کردند هرگز نگفتند که سارق، زانی و مانند آن است بلکه به سراغ کاهن، شاعر و مجنون و مانند آن رفتند به این دلیل بود که همگان می دانستند سرقت، خیانت در امانت و مانند آن هرگز از رسول خدا (ص) سر نزده است. همچنین هر چه یارانش را کشتند تعداد آنها بیشتر شد و هکذا سایر دسیسه هایی که کردند.

ص: ۱۸۱

۱- (۱) فصلت، آیه ی ۲۶.

۲- (۲) طور، آیه ی ۳۰.

امید آخر آنها که فوت پیامبر اکرم (ص) بود هم با انتصاب امیر مؤمنان علی علیه السلام خنثی شد. زیرا علی علیه السلام بعد از رسول خدا (ص) کار او را ادامه می داد.از این رو روز غدیر بدترین روز برای مشرکین و منافقین بود و ناامید شدند. حتی چند روز بعد از غدیر که خبر انتصاب امیر مؤمنان علی در شبه جزیره منتشر شد حارث بن نعمان که یکی از مشرکین بود عرض کرد: ای رسول خدا (ص) تا الآن هر چه کردی صبر کردیم ولی این را دیگر نمی توانیم تحمل کنیم از این رو از خداوند بخواه که عذاب خود را بر ما نازل کند. در این حال این آیه نازل شد: (سَأَلَ سائِلٌ بِعَذابٍ واقِعٍ لِلْكافِرينَ لَيْسَ لَهُ دافِعٌ) (۱) فخر رازی از علمای اهل سنت روایتی نقل می کنند که فردی یهودی از عمر بن خطاب سؤال می کند که آیه ی الیوم اکملت لکم دینکم کی نازل شده است و اگر این در دین یهود بود ما آن روز را جشن می گرفتیم. او در جواب گفت: هشتاد و دو روز قبل از وفات پیامبر اکرم (ص). اتفاقا این با وفات پیامبر (ص) مطابق نظر اهل سنت تطبیق می کند زیرا آنها وفات حضرت را در بیست و هشتم صفر نمی دانند بلکه در دوازده ربیع می دانند. که بین غدیر تا آن روز چیزی حدود همین ایام می شود. (بنا بر اینکه ماه ها کامل باشد یا نه)

بنابراین اکمال مزبور اکمال فرع نیست بلکه اکمال اصل است.

۱- (۳) معارج، آیات ۱ و ۲.

بعضی می گویند که این اکمال فروع دین است نه اصول دین زیرا خداوند در سوره ی مائده در ابتدا می فرماید: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزيرِ وَ ما أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَ الْمَوْقُوذَةُ وَ الْمُتَرَدِّيَةُ وَ النَّطيحَةُ وَ ما أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ ما ذَكَّيْتُمْ وَ ما ذُبِحَ عَلَى النُّصُبِ وَ أَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلامِ ذلِكُمْ فِسْقٌ الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذينَ كَفَرُوا مِنْ دينِكُمْ فَلا تَخْشَوْهُمْ وَ اخْشَوْنِ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دينَكُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتي وَ رَضيتُ لَكُمُ الْإِسْلامَ دينا) (۱) گفته شده است که (الیوم اکملت) تا آخر مربوط به همان فروع گذشته است نه مربوط به واقعه ی غدیر.

در جواب می گوییم که مسأله ی حرمت میته و امثال آن در چندین جای قرآن آمده است و این حکم از قبل و سالها قبل از روز غدیر وجود داشته است و در چهار جای قرآن ذکر شده است ولی ذیل آیه که می فرماید: امروز دین کامل شده است قرینه بر این است که ناظر به موضوع دیگری است که در روز خاصی اتفاق افتاده است.

به امر پیامبر اکرم (ص) آیه ی الیوم اکلمت را به امر پیامبر در همان موضع گذاشته اند تا ایجاد حساسیت نکنند. اگر این آیه مستقل بود ایجاد حساسیت می کرد.

اشکال می کنند که نام علی علیه السلام چرا در قرآن نیامده است. در جواب می گوییم: یک بار نام علی علیه السلام به عنوان جانشین رسول خدا (ص) در غدیر معرفی شد و آن همه حساسیت ایجاد کرد. اگر نام ایشان در قرآن می آمد در اصل قرآن ایجاد مشکل می کرد.

ص: ۱۸۳

۱- (۴) مائده، آیه ی ۳.

الیوم در آیه ی فوق مربوط به واقعه ی غدیر است همان طور که در جای دیگری از همان آیه دیگر آمده است: (الْيَوْمَ يَئِسَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ)

حکم به حرمت آن موارد مورد یاس کفار نمی شود یاس به سبب چیز مهمتری بود که همان انتصاب امیر مؤمنان علیه السلام بوده است زیرا آنها آخرین امید خود که راحتی بعد از وفات پیامبر اکرم (ص) بود را از دست دادند.

دلیل محقق نائینی بر اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلیل محقق نائینی بر اجتماع امر و نهی

محقق نائینی قائل است که اجتماع امر و نهی جایز است زیرا ترکیب نماز و غصب انضمامی است نه اتحادی.

گفتیم در ترکیب ماده و صورت و اینکه ترکیب آنها انضمامی است یا اتحادی دو مسکل وجود دارد. جمعی قائلند که ترکیب آنها انضمامی است. مثلا گیاه، ماده ای نباتی دارد و صورتی نباتی. ترکیب این دو انضمامی است یعنی در کنار هم هستند نه عین هم و بین آنها کثرت وجود دارد. همچنین منبر، از قطعاتی ترکیب یافته است که منضم به هم هستند و با هم متحد نیستند.

در مقابل، کسانی هستند که ترکیب ماده و صورت را اتحادی می دانند. کسانی که قائل به حرکت جوهری هستند می گویند: ماده حرکت می کند و عین صورت می شود به این گونه که در نبات، عین صورت نباتی و در حیوان، عین صورت حیوانی و در انسان عین صورت انسانی می شود و ترکیب آنها اتحادی است.

ص: ۱۸۴

به هر حال محقق نائینی قائل است که ترکیب ماده و صورت انضمامی است نه اتحادی. مرحوم سبزواری در منظومه گویا تمایل به ترکیب انضمامی دارد. بر این اساس محقق نائینی می گوید: صلات و غصب هر کدام دو مقوله ی جداگانه هستند و در خارج ترکیب انضمامی پیدا کرده اند. بنابراین متعلق امر غیر از متعلق نهی است. این دو در خارج واحد نیستند تا امر و نهی با هم در یک عمل جمع شده باشد.

توضیح ذلک: فلاسفه ما سوی الله را تحت اجناس عشره قرار داده اند که یکی از آنها جوهر است و نه تای دیگر عرض می باشد. یکی از آن اجناس وضع است و دیگری عین می باشد. (به موارد دیگر فعلا کاری نداریم)

وضع عبارت است از: هیئه حاصله من نسبه اجزاء الشیء بعضها الی بعض و المجموع الی الخارج.

مثلا کسی که بالای منبر است نسبت سر، او به بدنش که سر بالا است و ما بقی در پائین قرار دارند و هکذا مجموع بدن او نسبت به خارج، که پشت به قبله است و رو به روی ستاره ی جدی می باشد وضع نامیده می شود.

عین عبارت است از: هیئه حاصله من نسبه المکین الی المکان.

مثلاـ کسی که در مسجد نشسته است به گونه ی خاصی نشسته است که مکانی را اشغال کرده است. انسان مکین است و مسجد مکان.

دیگر اینکه اجناس آلیه با هم مباین بالذات هستند و هرگز با هم جمع نمی شوند و محال است یک شیء هم وضع باشد و هم عین.

ص: ۱۸۵

دیگر اینکه صلات از مقوله ی وضع است و غصب از مقوله ی عین می باشد. صلات از مقوله ی وضع است زیرا فرد در نماز ایستاده است و یا در رکوع سر جلو است و پاها پائین و این غالب خاص وضع است. هکذا سجده و موارد دیگر.

ان قلت: در نماز هویّ یعنی حرکت از قیام به رکوع وجود دارد.

قلت: هویّ خود اوضاع متلاحقه است و این حرکت به سمت رکوع در هر حالتی خود، یک وضع مستقل است که به هم متصل شده اند و این حرکت را شکل می دهند.

اما غصب تحت مقوله ی عین است و حالت سجود و رکوع در مکان غصبی از مقوله ی عین است.

حال وقتی این اجناس با هم جمع نمی شوند بنابراین نماز ما یا حرکت است و یا سکون. اگر حرکت است بخشی از آن حرکت صلاتی است که داخل تحت وضع است و بخشی از آن حرکت غصبی است که داخل مقوله ی عین است (سکون هم که مثلا در حالت تشهد فرد نشسته است سکوتی صلاتی است که داخل در مقوله ی وضع است و سکونی غصبی است که داخل مقوله ی عین است. البته محقق نائینی سکون را مطرح نمی کند و فقط از حرکت سخن می گوید.)

بنابراین از این مقدمات استفاده می شود که متعلق امر با نهی متفاوت است در نتیجه این دو قابل جمع هستند.

یلاحظ علیه: اولا: محقق نائینی از کسانی است که معتقد است اوامر روی خارج رفته است از این رو می خواهد خارج را دو تا کند. ما گفتیم که اوامر روی خارج نمی رود زیرا خارج قبل از وجود متعلقی ندارد و بعد از وجود هم امر ساقط می شود. اوامر روی کلیات رفته است لغایه الایجاد.

ص: ۱۸۶

ثانیا: آنچه حکماء گفته اند ارتباطی به بحث صلات و غصب ندارد. بحث ترکیب انضمامی و اتحادی مربوط به امور حقیقی و تکوینی است و حال آنکه صلات عنوانی است انتزاعی که از عده ای از مقولات ترکیب یافته است. بخشی از صلات مربوط به کیف است مانند اذکار که کیف مسموع است که به لسان قائم می باشد و بخشی از آن مربوط به وضع است و بخشی از آن مربوط به حرکت می باشد مانند هویّ که در آن بحث است که آیا از باب حرکت در عین است و یا حرکت در وضع یعنی آیا مکان عوض می شود و یا اینکه هیئت عوض می شود.

به هر حال نماز از دو و یا سه مقوله تشکیل یافته است یعنی امری است که از دو جنس آلی انتزاع می شد.

غصب هم از مقوله ی عین نیست بلکه از باب استیلاء عدوانی بر شیء است و لازم نیست همواره نشستن در مکان غصبی وجود داشته باشد مثلا گاه فردی مأموری می فرستد که نگذارد صاحب زمین وارد زمین شود. با این کار غصب محقق می شود و حال آنکه عینی در کار نیست و مکینی در مکان وجود ندارد.

ثم ان تلمیذه المحقق السید الخوئی حاول ان یفسر نظریه الاستاذ: ایشان نظریه ی محقق نائینی را بررسی کرده است و بخشی را قبول و بخشی را رد کرده است.

به هر حال ما اصلا قائل نیستیم که اوامر روی خارج رفته باشد تا لازم باشد این بحث ها را مطرح کنیم.

صاحب کفایه بحثی دارد به عنوان تعلق الکراهه بالعبادات و می فرماید: منها انه لو لم یجز اجتماع الامر و النهی لما وقع نظیره...

علت اینکه محقق خراسانی این بحث را مطرح کرده است این است که ممکن است کسی به ایشان بگوید که شما امتناعی هستید زیرا ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه. اگر قرار باشد امر و نهی با هم جمع نشوند پس چرا در سه جا با هم جمع شده اند.

محقق خراسانی چون امتناعی است باید این سه مورد را حل کند. یکی از این موارد مورد است که نهی به عبادتی می خورد که بدل ندارد مثلا می گویند هنگام غروب آفتاب نماز نخوانید تا شبیه عبادت کنندگان خورشید نباشد.

دوم اینکه نهی به چیزی می خورد که بدل دارد مثلا می گویند در حمام نماز نخوانید.

در این موارد هم امر هست و هم نهی و اگر محقق خراسانی قائل به امتناع است پس چرا در این موارد هم امر به نماز هست و هم نهی از آن وجود دارد.

ما که قائل به اجتماع هستیم لازم نیست این موارد را توجیه کنیم زیرا اینها مؤید ما هستند. ان شاء الله فردا کلام محقق خراسانی در این موارد را ذکر می کنیم.

ادله ی قائلین به اجتماع امر و نهی ۹۱/۰۸/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به اجتماع امر و نهی

گفتیم محقق نائینی قائل است که متعلق امر و نهی خارج است (بر خلاف ما که عقیده داریم متعلق آن دو، عناوین است و عناوین هم دو تا است: صلات و غصب) محقق نائینی قائل است که در خارج متعلق امر و نهی دو تا است و آن را از طریق ترکیب انضمامی توضیح داد.

ص: ۱۸۸

اولا: مسائل فقهی را نباید با مسائل فلسفی حل کرد. مسائل فقهی را باید از طریق قرآن، سنت، اجماع و فهم عرف معنا کرد نه با دقت های فلسفی که حرکت صلاتی غیر از حرکت غصبی است و ترکیب آن دو انضمامی است نه اتحادی.

ثانیا: انضمامی بودن ماده و صورت در امور تکوینی است نه امور اعتباریه (که دیروز هم آن را توضیح دادیم) که ما قائل هستیم که ترکیب ماده و صورت اتحادی است زیرا ما به حرکت جوهری قائل هستیم. امور اعتباریه در خارج وجود ندارند مثلاـ فوقیت در خارج نیست، آنچه در خارج است فوق است. صلات هم از امور اعتباریه است زیرا از دو مقوله ی متباین که وضع و کیف است انتزاع شده است و این مقولات متباین بالذات است و چیزی که از دو مقوله ی متضاد انتزاع می شود نمی تواند تکوینی باشد و امکان ندارد در خارج محقق شود.

همچنین غصب نیز امری اعتباری است زیرا اینگونه نیست که فرد همواره وارد زمین غصبی شود و بنشیند تا هیئت مکین در مکان محقق شود. گاه غصب با عدم اجازه دادن مالک به رفتن در زمین خودش محقق می شود.

ثالثا: در خارج دو حرکت نیست که یکی حرکت صلاتی باشد که داخل در مقوله ی وضع باشد و دیگری حرکت غصبی که داخل مقوله ی عین باشد. همچنین دو سکون که یکی صلاتی و از مقوله ی وضع و یکی غصبی و از مقوله ی عین باشد وجود ندارد. در خارج یک حرکت و یک سکون بیشتر نیست.

ص: ۱۸۹

این مسأله به حدی واضح است که شاگرد ایشان آیت الله خوئی در نقد استاد می فرماید: در خارج یک حرکت بیشتر نیست.

خلاصه اینکه کسانی که قائل به اجتماعی هستند باید کثرت را در قالب عناوین کلیه درست کنند نه اینکه به خارج روی آورند زیرا در خارج یک چیز بیشتر نیست.

تنبیه: محقق خراسانی که قائل به امتناع است دیده است که سه مورد وجود دارد که در آن امر و نهی به یک چیز تعلق گرفته است

گاهی از اوقات امر و نهی هر دو به یک شیء تعلق می گیرد و بدل هم وجود ندارد. مانند: صم طول السنه و لا تصم یوم العاشور. در این مثال امر و نهی هر دو به صوم خورده است و روزه نگرفتن در روز عاشورا بدل ندارد اگر این روز را روزه نگرفتیم دیگر تمام شده است و فردا روز دیگری است که تحت امر (صم طول السنه) قرار گرفته است.گاه بدل دارد مانند صل فی کل مکان و لا تصل فی الحمام. در این مثلا اگر کسی در حمام نماز نخواند می تواند به سراغ بدل رود که غیر حمام است.گاه امر به عبادت خورده است ولی نهی به ظاهر به عبادت خورده است و در واقع متعلق نهی چیز دیگری است. مانند صل فی کل مکان و لا تصل فی الامکنه التهمه. در اینجا ظاهرا نهی به صلات خورده است ولی در باطن نهی به حضور در امکنه ی تهمت خورده است چه به صورت صلاتی باشد و چه فرد در آنجا چای بنوشد (مثلا قهوه خانه ای است که در آن شراب هم می فروشند که فرد برای نوشیدن چای به آنجا می رود). محقق خراسانی دیده است در این سه مورد امر و نهی به یک چیز تعلق گرفته اند و ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه. از این رو ایشان در صدد توجیه این موارد بر آمده است.

ص: ۱۹۰

ما اضافه می کنیم که قائلین به اجتماعی همه بایـد مورد اول و دوم را حل کنند. زیرا اجتماعی در جایی اجتماعی بود که متعلق امر غیر از نهی باشـد ولی در این موارد امر و نهی هر دو به یـک چیز تعلق گرفته است. در مورد سوم لازم نیست اجتمـاعی در مقـام پاسـخ بر آیـد زیرا در آنجـا نهی ظـاهرا به نماز خورده است ولی در باطن به حضور در مکان خورده است نه نماز از این متعلق امر و نهی متفاوت است.

ان شئت قلت: اجتماع امر و نهی در جایی است که بین دو متعلق از نسب اربع، عموم و خصوص من وجه باشد (مانند صل و لا تغصب) ولی در مورد اول و دوم بین این دو عموم و خصوص مطلق است. (در مورد سوم عموم و خصوص من وجه است)

اما القسم الاول: اذا تعلق النهی بنفس ما تعلق به الامر و لم یکن له بدل

مانند: صم کل یوم و لا تصم یوم العاشور و صل و لا تصل فی شروق الشمس و غروبها

محقق خراسانی برای حل این قسم سه جواب ارائه کرده است. جواب اول و دوم ایشان ضعیف است و ما به آنها نمی پردازیم ولی جواب سوم ایشان خوب است و آن را بیان می کنیم. (جواب ایشان برای ما که اجتماعی هستیم نیز لازم است)

ایشان در جواب سوم می فرماید: نهی کراهتی در اینجا مولوی نیست بلکه ارشادی می باشد.

توضیح ذلک: گاه کراهت حاکی از منقصت شیء است مانند اینکه بدون سر برهنه به دستشویی نروید و یا با دست راست استنجاء نکنید. این کراهت ها مولوی است زیرا منقصتی در کار است.

ص: ۱۹۱

گـاه کراهت ارشـادی است یعنی اقـل ثوابـا می باشـد. از این رو فقهـاء می گوینـد: کراهت در عبادات ارشادی است نه مولوی یعنی اگر انجـام دهیـد ثوابش کمتر می باشـد بنابراین اگر کسـی در روز عاشورا روزه بگیرد خوب است ولی ثوابش کمتر می باشد زیرا با روزه گرفتن مانند بنی امیه می شویم.

امر و نهیی که قابل جمع نیست در جایی است که هر دو مولوی باشد نه اینکه یکی مولوی باشد و دیگر ارشادی.

نقول: این مثال هم می توانـد از قبیل اجتماع امر و نهی باشـد به این بیان که امر روی صوم رفته است ولی نهی روی صوم نرفته است بلکه روی تشبه به بنی امیه رفته است و این تشبه مکروه و یا حرام است که بعضی به حرمت هم فتوا داده اند. بنابراین اگر کسـی در روز عـاشورا روزه بگیرد هـم امر دارد و هم نهی از یـک سـو امر دارد که همـان امر به روزه است و نهی دارد از این جهت که تشبه به بنی امیه پیدا کرده است از این رو امر و نهی با هم جمع شده اند.

دلیل ما بر این مدعی روایت ذیل است:

مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِی الْمَجَالِسِ وَ الْأَخْبَارِ عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ إِبْرَاهِیمَ الْقَزْوِینِیِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ وَهْبَانَ عَنْ عَلِیِّ بْنِ حَبَشِیٍّ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ أَبِیهِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنِ الْحُسَیْنِ بْنِ أَبِی غُنْدَرٍ عَنْ أَبِیهِ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَال... ذَاکَ یَوْمٌ قُتِلَ فِیهِ الْحُسَیْنُ ع فَإِنْ کُنْتَ شَامِتاً فَصُمْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ آلَ أُمَیَّهَ نَذَرُوا نَذْراً إِنْ قُتِلَ الْحُسَیْنُ ع أَنْ یَتَّخِذُوا ذَلِکَ الْیَوْمَ عِیداً لَهُمْ یَصُومُونَ فِیهِ شُکْراً وَ یُفَرِّحُونَ أَوْلَادَهُمْ فَصَارَتْ فِی آلِ أَبِی سُفْیَانَ سُنَّهً إِلَی الْیَوْمِ فَلِذَلِکَ یَصُومُونَهُ وَ یُدْخِلُونَ عَلَی عِیَالَاتِهِمْ وَ أَهَالِیهِمُ الْفَرَحَ ذَلِکَ الْیَوْمِ ثُمَّ قَالَ إِنَّ الصَّوْمَ لَا یَکُونُ لِلْمُصِیبَهِ وَ لَا یَکُونُ إِلَّا شُکْراً لِلسَّلَامَهِ وَ إِنَّ الْحُسَیْنَ ع أُصِیبَ یَوْمَ عَاشُورَاءَ فَإِنْ کُنْتَ فِیمَنْ أُصِیبَ بِهِ فَلَا تَصُمْ وَ إِنْ کُنْتَ شَامِتاً مِمَّنْ سَرَّهُ سَلَامَهُ بَنِی أُمَیَّهَ فَصُمْ شُکْراً لِلَّهِ تَعَالَی (۱)

۱- (۱) وسائل، باب ۲۱ از ابواب الصوم المندوب، حدیث ۷.

بنابراین با این بیان این مورد از ادله ی جواز اجتماع امر و نهی در شیء واحد بعنوانین می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اقسام دیگر می رویم.

عبادات مکروهه ۹۱/۰۸/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عبادات مکروهه

بحث در عبادات مکروهه است. محقق خراسانی این بحث را عنوان کرده است چون او که امتناعی است دیده است که سه مورد وجود دارد که امر و نهی هر دو به یک عنوان خورده است. خواه اجتماعی باشیم و یا امتناعی باید این مشکل را حل کنیم.

گفتیم: اجتماع امر و نهی در جایی است که بین متعلقین، عموم و خصوص من وجه باشد و الا اگر عموم و خصوص مطلق باشد از محل بحث خارج است و هر سه مورد از قبیل عموم و خصوص مطلق هستند.

به هر حال محقق خراسانی وجه اول را حل کرد و ما هم نظر خود را بیان کردیم.

اما قسم دوم: این قسم بر خلاف قسم اول در جایی است که بدل دارد مانند اینکه مولی می فرماید: صل و لا تصل فی الحمام که فرد می تواند به جای حمام در مسجد نماز بخواند.

محقق خراسانی نیز در اینجا می فرماید: نهی ارشاد است به افضل الافراد و انقص الافراد یعنی نماز در حمام انقص است و در غیر حمام افضل می باشد. (در قسم قبل نیز نهی ارشاد بود ولی به اقل ثوابا)

همان طور که گفتیم امر و نهی هنگامی قابل جمع نیست که هر دو مولوی باشد نه اینکه امر، مولوی و نهی، ارشادی باشد.

ص: ۱۹۳

اما قسم سوم: جایی که امر روی صلات رفته است ولی نهی روی صلات نرفته است بلکه روی عنوان منطبق رفته است مانند حضور در مواضع تهمت. مثلا اینکه انسان نباید در میخانه نماز بخواند و یا لباس بفروشد و یا کار دیگری کند.

بنابراین این قسم از قبیل امر به نماز و نهی از غصب است که گاه فرد نماز را در میخانه می خواند و گاه در غیر آن و بین دو عنوان، عموم و خصوص من وجه است.

بنابراین این قسم باید شاهد بر جواز اجتماع امر و نهی باشد و ما که قائل به جواز اجتماع هستیم با این مثال به محقق خراسانی می گوییم که ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه و فردی که در میخانه نماز می خواند هم به امر عمل کرده است و هم به نهی

مانند کسی که در مکان غصبی نماز می خواند.

من هنا یعلم که صاحب کفایه در اینجا دو مطلب از طرف اجتماعی ها می گوید و حال آنکه اجتماعی به این دو مطلب احتیاج ندارد:

اول اینکه می گوید: اجتماعی هم ممکن است در قسم سوم بگوید: نهی به عنوان حضور در مواضع التهمه خورده است و مجازا نماز منهی عنه باشد.

ما می گوییم: اجتماعی دقیقا می گوید امر روی صلات رفته است و نهی روی حضور رفته است.

دوم اینکه می گوید: اجتماعی می تواند در قسم سوم، نهی را حمل بر ارشادی کند.

ما می گوییم: اجتماعی احتیاج ندارد که بگوید نهی ارشادی است زیرا او با خیال راحت می گوید: در قسم سوم امر و نهی با هم جمع شده است مانند نماز و غصب و همین نشان می دهد که این دو قابل جمع هستند و اگر انسان در میخانه نماز بخواند نمازش صحیح است کما اینکه اگر در زمین غصبی نماز بخواند نمازش صحیح است.

ص: ۱۹۴

تم الکلام فی العبادات المکروهه. و محقق خراسانی این مبحث را بسیار پیچیده بحث کرده است.

تنبهات:

التنبیه الاول: اذا اضطر الی الحرام لا بسوء الاختیار

اگر انسانی مضطر به حرام شد و سوء اختیار هم نداشت مثلا او را در خانه ی غصبی زندانی کردند باید در دو مقام بحث کنیم:

اول اینکه حکم، دخول، بقاء و خروج را از نظر تکلیفی بحث کنیم.دوم اینکه حکم عبادت در آن مکان چیست (بحث وضعی) البته صاحب کفایه این دو مقام را با هم مخلوط کرده است ولی ما این دو مقام را تفکیک می کنیم

اما مقام اول که بحث حکم تکلیفی است: واضح است که به سبب حدیث رفع او حرامی را مرتکب نشده است زیرا یکی از فقرات حدیث رفع (ما اضطروا الیه) است.

آیت الله خوئی در سند حدیث رفع اشکال کرده است و می فرماید: عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیَی (متوفای ۳۵۶) عَنْ یَعْقُوبَ بْنِ یَزِیدَ (ثقه) عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِیسَی (ثقه و متوفای ۳۹۰) عَنْ حَرِیزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (السجستانی) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ عن رسول الله قال: رفع عن امتی تسعه آیت الله خوئی می فرماید: احمد بن محمد بن یحیی مجهول است.

ما می گوییم: از نظر اصطلاح روایی او مجهول نیست بلکه مهمل است یعنی در کتب رجالیه توثیق نشده است و الا مجهول و شناخته نشده نیست او فرزند محمد بن یحیی العطار القمی است و پسرش استاد صدوق است و صدوق در مورد او می گوید: رضی الله او مشیخه ی صدوق است و نه تنها ثقه است بلکه بالاتر از ثقه است و احتیاج به توثیق ندارند. مشایخ مقام والایی دارند. محمد بن حسن بن ولید که استاد صدوق است در هیچ جایی توثیق نشده است ولی او فوق توثیق است.

ص: ۱۹۵

اما مقام دوم که بحث حکم وضعی است: اگر فرد، در مکان غصبی که بالاجبار زنـدانی شده است نماز بخواند در این حال یا اجتماعی هستیم و یا امتناعی.

اگر اجتمـاعی باشـیم که هیـچ مشـکلی نیست و طبق این مبنا نماز فرد کاملا صـحیح است زیرا امر و نهی هر کـدام روی عنوان خاص خود رفته است و حتی اگر او به سوء اختیار و عمـدا نماز را در مکان غصبی می خوانـد نمازش صـحیح بود چه رسـد به اینکه سوء اختیار هم نداشته باشد.

اما اگر امتناعی باشـیم و در نتیجه بایـد بگوییم که احـد الحکمین را بایـد بگیریم اگر او امر را اقوی ملاکا بدانـد قطعا نماز فرد درست است ولی اگر بگویـد نهی اقوی ملاکـا می باشـد در این حـال محقق خراسانی قائل است که نماز او صـحیح است زیرا نهی در این حال فعلیت نـدارد زیرا او مضـطر است و نمی توانـد مخاطب نهی باشد و تکلیف به محال محال است و او که نمی تواند به لا تغصب عمل کند نمی توان او را از غصب نهی کرد.

ثم ان السید البروجردی اشکل علی استاده و قال: اگر امتناعی شدیم و نهی را مقدم کردیم نماز او باطل است زیرا هرچند نهیی در کار نیست ولی مفسـده، باقی است و با وجود مفسـده، عمل نمی توانـد قربی باشد این مفسده با اضـطرار رفع نمی شود زیرا اضطرار حکم تکلیفی را بر می دارد نه حکم وضعی را.

یلاحـظ علیه: از کجـا می توان متوجه شـد که ملاـک مفسـده در این مورد وجود دارد. ملاک همواره از امر و نهی کشف می شود و اگر نهیی فعلی نباشد دیگر دلیلی بر وجود مفسده نیست.

ص: ۱۹۶

ان قلت: بنا بر مبنای امتناعی و تقدیم نهی، نماز او فاسد است زیرا لا تغصب می گوید: نماز مقید است به کون المکان مباحا. بنابراین یکی از شروط نماز این است که مکان نماز مباح باشد و این شرط قابل تحصیل نیست در نتیجه اصل نماز ساقط است و اگر نماز بخواند نمازش باطل است.

قلت: از کجا می توان متوجه شد که یکی از شرایط صحت نماز مباح بودن است. واضح است که این شرط از نهی فهمیده می شود و حال آنکه نهی فعلی نیست. وقتی نهی منتفی شده است این شرطیت هم از بین می رود. به عبارت دیگر این شرطیت مطلقه نیست بلکه مقید به صورت امکان است و فرد مزبور هم که مضطر است دیگر مخاطب به این شرط نیست.

البته بعضی چیزها مانند وضو و طهارت شرط مطلق است و کسی که طهارت ندارد نماز از او ساقط است چه مختار باشد و چه مضطر ولی مباح بودن مکان نمازگزار از این قبیل نیست.

تم الکلام فی القسم الاول و هو ما اذا کان الاضطرار لا بسوء الاختیار.

ان شاء الله در جلسه ی بعد مورد بعدی را بحث می کنیم که اضطرار به سوء اختیار باشد.

حکم خروج از زمین غصبی ۹۱/۰۸/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم خروج از زمین غصبی

سخن در مورد کسی است که وارد زمین غصبی شده است و گفتیم گاه بدون اختیار است و گاه با اختیار.

در مورد کسی که بدون اختیار است گفتیم هم تکلیف ساقط است یعنی عمل حرامی را مرتکب نشده است و هم نمازش علی جمیع الاقوال صحیح است.

ص: ۱۹۷

اما کسی که با سوء اختیار و مختارا وارد زمین غصبی شده است شکی نیست که وارد شدن او به زمین غصبی حرام است و حتی ماندن او در آن زمین نیز حرام خواهد بود. بحث در خروج است مثلا او پشیمان شده است و می خواهد از زمین غصبی خارج شود که بحث می شود آیا خروج حرام است یا نه و اگر کسی در حال خروج نماز بخواند نمازش باطل است یا نه.

اما از منظر حکم تکلیفی: در این مسأله شش قول است که ما به سه قول که مهم است می پردازیم و سایر اقوال ضعیف می باشد:

قول اول: مرحوم بروجردی می فرماید: ان الخروج منهی عنه نهیا فعلیا

یعنی لاـ تغصب که در روایات آمده است حتی خروج را هم شامل می شود و این نهی فعلی است. زیرا فردی که در حال خروج است در حال تصرف در مال غیر است و تصرف در مال غیر هم عقلا قبیح است و هم شرعا حرام می باشد.

بعد اضافه می کند که کسی نباید به ما اعتراض کند که فرد، مضطر است و برای ترک حرام مضطر است که در زمین گام بردارد تا خارج شود.

زیرا حتی اگر مضطر هم باشد به سبب قاعده ی الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار او مقصر است. به این معنا که او چون عمدا و با سوء اختیار وارد زمین شده است در واقع اضطرار او عمدی است و موجب رفع حرمت نمی شود.

البته بایـد تـوجه داشت که خروج او که حرام است به این معنـا نیست که مـولی می فرمایـد: لاـ تخرج. بلکه به این عنوان حرام است که مولی می فرماید: لا تغصب و الا واجب است که خارج شود.

یلاحظ علیه:

اولاـ: اگر خروج حرام باشـد و فرد نخواهـد این حرام را مرتکب شـود نبایـد خـارج شود (زیرا خروج حرام است). در این حـال مرتکب حرام دیگری می شود که همـان بقـاء در زمین غصبی است. بنـابراین اگر هم بقـائش حرام باشـد و هم خروجش حرام باشد این تکلیف به محال می باشد که قبیح است.

ثانیـا: قاعـده ی الامتنـاع بالاختیار لا ینافی الاختیار به این معنا نیست که فرد تکلیف دارد بلکه به این معنا است لا ینافی الاختیار عقابا. فردی که خارج می شود مکلف به حرمت خروج نیست بلکه او فقط عقاب دارد.

این مانند کسـی است که خودش را از مکان بلندی به زمین پرت می کند. او در وسط مضطر است و نمی تواند کاری کند که به زمین نخورد. در این حال او مخاطب به لا تسقط نیست ولی در عین حال عقاب دارد.

قول دوم: للشیخ الانصاری

ایشان عکس قول قبلی را قائل است به این معنا که خروج بر او به امر شرعی واجب است.

دلیل اول: خروج مقـدمه ی امتثال واجب است. واجب همان اترکوا البقاء فی الـدار الغصبی است و خروج مقـدمه ی امتثال این امر است و مقدمه ی واجب هم واجب می باشد.

ص: ۱۹۹

یلاحظ علیه: در قرآن و سنت واجبی به نام اترکوا البقاء نداریم. بلکه اترکوا البقاء حکمی عقلی است. عقل می بیند که فرد در محذوری افتاده است. اگر او بماند محذور بیشتری را مرتکب می شود و اگر به بیرون رود محذور کمتری را مرتکب شده است از این رو باید خروج را بر بقاء ترجیح دهد در نتیجه خروج مقدمه ی عمل به محذور کمتر است و واجب عقلی می باشد.

دلیل دوم: تصرف در باغ دخولا و بقاء حرام است اما خروج حرام نیست زیرا این حرمت آیا قبل از ورود به باغ است یا بعد از دخول به باغ. واضح است که قبل از دخول به زمین غصبی حرمتی در کار نیست و اگر بعد از دخول به باغ باشد او مضطر است و مضطر تکلیف به حرمت ندارد.

یلاحظ علیه:

اولا: النقض بالبقاء

همان اشکال شیخ در خروج، در بقاء هم جاری است. شیخ قائل بود که دخول و بقاء حرام است ولی خروج حرام نیست زیرا قبل از دخول حرمتی نیست و بعد از دخول فرد مضطر می شود.

ما می گوییم: همین استدلال در بقاء هم جاری است که قبل از دخول بقائی نیست و بعد از دخول در بقاء مضطر است در نتیجه بقاء هم نباید حرام باشد.

ثانیا: اضطرار سبب نمی شود که حکم حرمت برداشته شود. مضطر گاه بدون اختیار است (مانند کسی که او را در زمین غصبی زندانی کرده اند) که واضح است او حرمتی ندارد ولی اگر فرد با اختیار خود مضطر شده باشد حکم حرمت برداشته نمی شود. مثلا فردی عمدا سم خورده است و علاج آن خمر است. در این حال هم خوردن سم حرام است و هم معالجه ی آن با شراب حرام است.

ص: ۲۰۰

ثالثا: امام قدس سره می فرماید: حکم لا تغصب نه روی دخول رفته است نه روی بقاء و نه خروج. آنچه در اسلام آمده است این است که الغصب حرام و لا یحل مال امرء الا بطیب نفسه.

بله اگر در اسلام سه حکم جداگانه داشتیم که یکی روی دخول رفته بود و یکی روی بقاء و یکی روی خروج حق با شیخ انصاری بود و حال آنکه سه حکم جداگانه نداریم.

القول الثالث: للمحقق الخراسانی

قول ایشان مرکب از چهار مقدمه است:

اول اینکه: خروج واجب عقلی است. عقل می گوید: باید اقل المحذورین را بر اکثر المحذورین مقدم کرد و خروج اقل محذورا بر بقاء است در نتیجه باید خارج شد هرچند خارج شدن هم حرام است ولی از ماندن بهتر می باشد و باید آن را انتخاب کرد.

دوم اینکه: خروج واجب شرعی نیست. شیخ انصاری قائل بود خروج واجب شرعی است و دو دلیل بر آن اقامه کرد ولی محقق خراسانی قائل است که

سوم اینکه: خروج منهی عنه بالنهی السابق الساقط. قبل از اینکه فرد وارد باغ شود او مخاطب به لا تغصب بود. این حکم هم دخول را شامل می شد و هم بقاء و خروج را. او قبل از ورود به باغ می توانست داخل نشود در نتیجه به خروج مضطر نشود. ولی اکنون که فرد وارد باغ غصبی شده است مضطر به خروج است و مضطر نهی ندارد و نهی لا تغصب ساقط شده است ولی همان نهی قبلی موجب می شود که خروج منهی باشد زیرا او عمدا خود را به این خروج مضطر کرده است.

ص: ۲۰۱

چهارم اینکه: فردی که خارج می شود معاقب است. او از ابتدا می توانست وارد باغ نشود ولی چون اختیارا وارد باغ شد و اختیارا خود را مضطر کرد در نتیجه هرچند خطاب ندارد ولی معاقب می باشد.

کلام صاحب کفایه کاملا متین و محکم است.

بحث اخلاقی: بعضی از بزرگان گفته اند: الاسلام محمدی الحدوث حسینی البقاء. یعنی پیامبر اکرم (ص) پایه گذار اسلام است ولی بقاء آن با خون سید الشهداء سیراب شده است. در ماه محرم باید اسرار شهادت امام حسین علیه السلام بیان شود. در نوشته های عربی حمله ی بسیاری به این مورد می شود و می گویند: واقعه ی کربلا، حقانیت حسین علیه السلام و ظلم یزید همه و همه تمام شده است و دیگر چرا باید بعد از قرن ها به این موضوع دامن زد. در اردن در مجله ای به نام الشریعه این شبهه به شکل مفصل دامن زده شده است.

او امثال او توجه ندارند که این شیون ها و عزاداری ها جنبه ی فردی ندارد بلکه جنبه ی اجتماعی دارد. نهضت حسین علیه السلام درسی برای امت اسلامی است که باید در مقابل ظالم بایستند. زنده نگاه داشتن واقعه ی کربلا همانند اشکی نیست که فرد بر مرگ فرزند می ریزد بلکه برای زنده نگاه داشتن مکتبی است که در واقعه ی کربلا پایه ریزی شده است.

اگر امام قدس سره توانست نظام طاغوت را از بین ببرد به سبب استفاده از مکتب امام حسین علیه السلام بوده است.

از این رو در سخنان امام حسین علیه السلام می خوانیم: أَنِّی لَمْ أَخْرُجْ أَشِراً وَ لَا بَطِراً وَ لَا مُفْسِداً وَ لَا ظَالِماً وَ إِنَّمَا خَرَجْتُ لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِی أُمَّهِ جَدِّی ص أُرِیدُ أَنْ آمُرَ بِالْمَعْرُوفِ وَ أَنْهَی عَنِ الْمُنْکَرِ وَ أَسِیرَ بِسِیرَهِ جَدِّی وَ أَبِی عَلِیِّ بْنِ أَبِی طَالِبٍ در کتاب بلاغه الحسین تمامی خطبه های امام حسین علیه السلام گردآوری شده است که باید آنها را خواند و تحلیل کرد. تحلیل شفاف این مکتب موجب می شود که شبهات وهابی ها و امثال ایشان خنثی و بی اثر شود.

ص: ۲۰۲

حکم تکلیفی خروج از زمین غصبی ۹۱/۰۹/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم تکلیفی خروج از زمین غصبی

سخن در مورد کسی است که وارد زمین غصبی شده است. گفتیم که اگر او بدون سوء اختیار وارد زمین شده باشد، بقاء، توقف و خروج او حرام نیست و اعمال او مانند نماز هم صحیح می باشد.

بحث در مورد کسی است که با سوء اختیار وارد زمین غصبی شده است. شک نیست که ورود و بقاء او در آن زمین حرام است. بحث در این است که خروج او چه حکمی دارد.

در این مورد پنج قول وجود دارد و محقق خراسانی در کفایه هر پنج قول را نقل کرده است. ما گفتیم که در میان این اقوال سه قول را انتخاب می کنیم.

قول اول: آیه الله بروجردی می فرماید: خروج حرام فعلی می باشد زیرا او در حال خروج همچنان در مال غیر تصرف می کند و بین تصرف دخولی و تصرف خروجی فرقی نیست و هر دو حرام می باشد.

یلاحظ علیه: اگر خروج حرام باشد، پس اگر او بخواهد این نهی را امتثال کند و به لا تخرج عمل کند باید در زمین غصبی بماند و حال آنکه ماندن او هم حرام است از این نهی مزبور موجب تکلیف به محال می شود.

ان قلت: تکلیف به محال در جایی جایز نیست که فرد مقصر نباشد و الا اگر فرد مقصر باشد و با سوء اختیار وارد زمین شده باشد اشکال ندارد که او به امر محال مکلف باشد به این معنا که او هم مکلف به حرمت بقاء است و هم مکلف به حرمت خروج. زیرا او با اختیار خود، خود را به این مشکل گرفتار کرده است. این همان قاعده ای است که می گوید: الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار

ص: ۲۰۳

قلت: این اشکال وارد نیست زیرا اولا: تکلیف برای این است که در فرد داعی بر امتثال ایجاد شود و وقتی امتثال ممکن نیست تکلیف مولی لغو خواهد بود.

ثانیا: قاعده ی مزبور به این معنا است که الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار تکلیفا و ینافی عقوبه. بنابراین کسی که خود را از بلندی پرت می کند او مکلف نیست ولی با این حال مولی می تواند او را عقاب کند که چرا خودت را کشتی. در ما نحن فیه هم مولی می تواند فرد را عقاب کند و بگوید: چرا وارد باغ شده ای تا با چنین مشکلی مواجه شوی؟

قول دوم: شیخ انصاری در نقطه ی مقابل قول قبلی قرار دارد و می فرماید: خروج واجب شرعی است زیرا:

دلیـل اول: خروج مقـدمه ی واجب است. واجب همـان ترک البقاء می باشـد و برای تحصـیل آن بایـد خارج شـد و مقـدمه ی واجب واجب است.

یلاحظ علیه: ترک البقـاء واجب شـرعی نیست و در آیـات و روایـات نیامـده است: "اترک البقـاء" بلکه وجوب آن عقلی می باشد. آنی که در آیات و روایات است این است که تصرف در مال غیر حرام است و عقل از این حرمت تصرف حکمی عقلی ارائه می دهد و می گوید: ترک البقاء واجب.

دلیل دوم: خروج نمی توانـد متعلق حرمت باشـد زیرا امری غیر مقـدور می باشـد زیرا قبل از دخول، خروج امکان ندارد زیرا تا انسان داخل نشود نمی تواند خارج شود. بعد از دخول هم مضطر به خروج است بنابراین خروج نمی تواند حرام باشد.

ص: ۲۰۴

یلاحظ علیه: اولاـ دلیل نقضی آن این است که همین کلام در بقاء هم جاری می شود. بقاء قبل از دخول سالبه به انتفاع موضوع است و بعد از دخول هم مضطر به بقاء است بنابراین بقاء هم نباید حرام باشد.

ثانیا: مقدور بر دو قسم است: مقدور بلا واسطه و مقدور مع الواسطه. گاه چیزی مقدور بلا واسطه است مانند دخول. اما بقاء و خروج هم مقدور مع الواسطه اند یعنی به واسطه ی دخول مقدور می شوند. (مانند این برای رفتن به بالای پشت بام، بالا رفتن از نردبان مقدور بلا واسطه و رفتن روی پشت بام مقدور مع الواسطه است که با واسطه ی نردبان مقدور می شود.)

اضاف الی ذلک: امام قدس سره می فرماید: این بحث ها که از دخول، بقاء و خروج بحث می کند موضوع حکم نمی باشد. شارع یک حکم بیشتر ندارد که همان حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن مالک می باشد.

قول سوم: مرحوم محقق خراسانی

این قول مختار ما نیز هست. این قول چهار مقدمه دارد:

الخروج واجب عقلی (در مقابل شیخ انصاری که قائل بود خروج واجب شرعی است.)الخروج لیس بواجب شرعیالخروج حرام بالنهی السابق الساقط (نه حرام فعلی که آیه الله بروجردی قائل بود.)انه معاقب. اما مقدمه ی اول: همان طور که در کلام شیخ انصاری گفتیم خروج نمی تواند واجب شرعی باشد. بلکه واجب عقلی است زیرا عقل می گوید: اگر در زمین غصبی بمانی تصرف بیشتری مرتکب شده ای ولی اگر خارج شود تصرف کمتری انجام داده ای و باید محذور کمتر را بر محذور بیشتر مقدم داشت در نتیجه خروج عقلا واجب است.

ص: ۲۰۵

اما مقدمه ی دوم: خروج واجب شرعی است و این مطلب در ذیل مقدمه ی قبل توضیح داده شد.

اما مقدمه ی سوم: خروج حرمت فعلی ندارد بلکه قبل از اینکه وارد زمین غصبی شود هم دخولش حرام بود و هم بقاء و هم خروجش همان نهی قبلی (هرچند الآن ساقط شده است زیرا او مضطر به خروج است) کما کان گریبان او را می گیرد و در نتیجه او معاقب خواهد بود. نهی مزبور الآن ساقط شده است زیرا اوامر و نواهی مولی با سه چیز ساقط می شود: امتثال (مانند خواندن نماز)، معصیت و ارتفاع موضوع (مثلا قرار بود بر میّت نماز بخواند که سیل آمد و جنازه را برد)

در ما نحن فیه هم نهی مولی به سبب عصیان ساقط می شود.

اما مقدمه ی چهارم: هرچند امر ساقط شده است ولی به سبب اینکه الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار، او معاقب خواهد بود هرچند تکلیف شرعی بر خروج ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد وارد مقام بعدی می شویم. تا به حال مقام اول را بحث کردیم که در مورد حکم تکلیفی بود. مقام بعد در مورد حکم وضعی است. یعنی اگر فرد مزبور که با سوء اختیار وارد زمین غصبی شده است هنگامی که از زمین خارج می شود به سبب تنگی وقت نماز خود را بخواند و یا هنگامی که در روی راحله است و خارج می شود نماز مستحبی بخواند آیا نمازهای او صحیح است یا نه.

بحثی که در مقام اول مطرح کردیم بحثی کلامی بود و متکلفین به آن می پردازند زیرا سخن از عقاب و عدم آن است. آنچه مهم است بحث در مقام دوم است که به کار فقیه می آید.

ص: ۲۰۶

حکم نماز در زمین غصبی ۹۱/۰۹/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم نماز در زمین غصبی

بحث در این است که کسی با سوء اختیار وارد زمین غصبی وارد شده است و می خواهد از زمین خارج شود اگر در این حال نماز بخواند آیا عبادتش صحیح است یا نه.

فتوای مشهور بر این است که کسی که در زمین غصبی نماز می خواند اگر وقت وسیع است نمازش باطل است و اگر وقت ضیق است نمازش صحیح می باشد.

از نظر متأخرین، فتوای مشهور محل انتقاد است و متأخرین می گویند: تفصیل فوق معنا ندارد زیرا اگر مبنای اصولی شما اجتماع است و اینکه امر و نهی می توانند با هم جمع شوند نماز در هر دو صورت صحیح است. اگر هم مبنای شما بر امتناع است ولی جانب امر را مقدم می کنید زیرا ملاک امر را اقوی می دانید نماز در هر دو حال صحیح است ولی اگر امتناعی شدید و جانب نهی را مقدم کردید در این حال نماز در هر دو حال باطل است.

محقق خراسانی در کفایه چهار صورت ذکر می کند و حال آنکه می بایست پنج صورت را ذکر می کرد. به هر حال باید این صور را مطالعه کرد و بعد دید که آیا حق با فتوای مشهور است یا با متاخرین

الصوره الاولی: ما در مسأله ی اجتماع امر و نهی اجتماعی باشیم. در این حال نماز مطلقا بقاء و خروجا و حتی دخولا صحیح است.

بله در این حال باید قصد قربت متمشّی شود. علماء غالبا از این قید غافل هستند و می گویند اگر اجتماعی شویم نماز صحیح می باشد ولی باید توجه داشت که قصد قربت باید متمشّی شود و غالبا هم متمشّی می شود زیرا مشرب عوام الناس وسیع است و می توانند قصد قربت کنند. بنابراین چه وقت ضیق باشد و چه وسیع نماز صحیح است.

ص: ۲۰۷

الصوره الثانیه: قائل به امتناع باشیم و در این حال ملاک امر را مقدم کردیم و آن را اقوی دانستیم در این حال نماز ما دخولا، بقاء و خروجا و چه وقت وسیع باشد و یا ضیق صحیح است.

بله در این حال چون نهیی در کار نیست چه بسا بتوانیم بگوییم که قصد قربت در هر حال متمشّی می شود.

الصوره الثالثه: قائل به امتناع باشیم و قائل هستیم خروج واجب است (کما اینکه شیخ انصاری قائل به این بود که خروج واجب است) در این حال قطعا هنگام خروج نماز صحیح است.

الصوره الرابعه: (این همان صورتی است که صاحب کفایه آن را متذکر نشده است) قائل به امتناع شویم و نهی را مقدم کنیم. به نظر ما مشهور در این حال است که بین ضیق و وسعت وقت در نماز تفصیل داده اند.

بله علی القاعده نماز باید باطل باشد زیرا امری در کار نیست و فقط نهی وجود دارد. و چه وقت ضیق باشد و چه وسیع باید نماز باطل باشد. ان شاء الله علت تفصیل را بعدا توضیح می دهیم.

الصوره الخامسه: امتناعی هستیم و امر را مقدم می کنیم. در این حال نماز باید مطلقا صحیح باشد. ولی صاحب کفایه می گوید می توانیم قائل به تفصیل شویم و آن اینکه اگر وقت وسیع است او باید خارج شود و نماز بخواند زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضد است و امر به صلات در خارج از زمین غصبی که اقوی ملاکا و اهم است مستلزم نهی از نماز در دار غصبی می باشد که مهم می باشد و باید اهم را بر مهم مقدم کرد. بله اگر وقت ضیق باشد دیگر امر به صلات در خارج از زمین غصبی وجود ندارد بنابراین فقط یک امر باقی است و آن امر به نماز در دار غصبی است. بنابراین کلام مشهور با این بیان زنده می شود.

ص: ۲۰۸

به نظر ما خوب بود صاحب کفایه فتوای مشهور را روی صورت چهارم پیاده می کرد و آن اینکه امتناعی هستیم و نهی مقدم شده است. در این حال نهی هنگامی فعلی می شود که من بتوانم آن را امتثال کنم و آن زمانی است که وقت وسیع باشد ولی اگر وقت ضیق باشد نهی مزبور کارساز نیست زیرا با دلیل اقوی که می گوید نماز نباید تحت هیچ شرایطی ترک شود معارض است در نتیجه نهی کنار می رود.

بر صاحب کفایه این اشکال وارد می شود که میزان خود عمل است نه عمل با ملاحظه ی خصوصیات و ظروف آن. صاحب کفایه قائل شد نماز در خارج از زمین غصبی اقوی ملاکا است تا نماز در زمین غصبی. ما می گوییم خود نماز میزان است نه نماز با اینکه در چه زمینی خوانده شود. بنابراین خود نماز چه در زمین غصبی باشد و چه در مسجد اعظم یک ماهیت است و یک ملاک دارد و هیچ کدام بر دیگری اقوی نیست. بنابراین محقق خراسانی بر خلاف مشی اصولیین اقدام کرده است که مقارنات را هم داخل کرده است.

خلاصه اینکه باید نظر مشهور را در صورت چهارم پیاده کنیم. ولی محقق خراسانی آن را در صورت پنجم پیاده کرده است.

ثم ان المحقق البروجردی قال بصحه الصلاه عند التوبه و عند الخروج. ایشان قائل است نماز هنگام خروج صحیح است زیرا توبه در حال خروج محقق می شود و الا دخول و بقاء با توبه سازگاری ندارد. بنابراین اگر فرد، در حال خروج توبه کند در این حال التَّائِبُ مِنَ الذَّنْبِ کَمَنْ لَا ذَنْبَ لَهُ و چون گناهی بر گردن او نیست در هر حال چه اجتماعی باشیم و یا امتناعی و چه وقت ضیق باشد یا وسیع در هر حال نماز او صحیح می باشد.

محقق بروجردی تحت تأثیر صاحب جواهر قرار گرفته است و ایشان هم همین مسأله را عنوان می کند.

یلاحظ علیه: غصب دو ارتباط دارد از یک سوء حق الله است و از سویی دیگر حق الناس. با توبه حق الله برطرف می شود ولی حق الناس کما کان باقی است.

در نهج البلاغه در کلمات قصار آمده است که فردی نزد امیر مؤمنان آمده و استغفار کرد گویا استغفار او صرف لقلقه ی زبان بود. حضرت به او پرخاش کرد و فرمود: استغفار سه معنا (درجه) دارد: أَوَّلُهَا النَّدَمُ عَلَى مَا مَضَى وَ الثَّانِي الْعَزْمُ عَلَى تَرْكِ الْعَوْدِ إِلَيْهِ أَبَداً وَ الثَّالِثُ أَنْ تُؤَدِّيَ إِلَى الْمَخْلُوقِينَ حُقُوقَهُمْ حَتَّى تَلْقَى اللَّهَ أَمْلَسَ لَيْسَ عَلَيْكَ تَبِعَةٌ وَ الرَّابِعُ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى كُلِّ فَرِيضَةٍ عَلَيْكَ ضَيَّعْتَهَا فَتُؤَدِّيَ حَقَّهَا وَ الْخَامِسُ أَنْ تَعْمِدَ إِلَى اللَّحْمِ الَّذِي نَبَتَ عَلَى السُّحْتِ فَتُذِيبَهُ بِالْأَحْزَانِ حَتَّى تُلْصِقَ الْجِلْدَ بِالْعَظْمِ وَ يَنْشَأَ بَيْنَهُمَا لَحْمٌ جَدِيدٌ وَ السَّادِسُ أَنْ تُذِيقَ الْجِسْمَ أَلَمَ الطَّاعَةِ كَمَا أَذَقْتَهُ حَلَاوَةَ الْمَعْصِيَةِ فَعِنْدَ ذَلِكَ تَقُولُ أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ استغفاری این گونه استغفار کامل و عارفانه است ولی از نظر شرعی استغفار به معنای کسب رضای خداوند و کسب رضای مردم می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ تنبیه دوم می رویم که عبارت است از اینکه در باب تزاحم مرجحاتی است که با مرجحات باب تعارض فرق دارد (تزاحم آن است که در مقام انشاء دو حکم با هم اختلافی ندارند بلکه در مقام امتثال نمی توان بین آن دو جمع کرد مانند نجات دو غریق که فقط یکی را می توان نجات داد هرچند هر دو امر دارند. ولی تعارض در جایی است که بین دو حکم در مقام انشاء تعارض است مانند اینکه ثمن العذره سحت و لا بأس ببیع العذره)

ص: ۲۱۰

در باب تعارض مرجحات یا سندی است و یا دلالی و مرجحات باب متزاحمین چیز دیگری است که ان شاء الله فردا به آن می پردازیم.

مرجحات باب تزاحم در مبحث امر و نهی ۹۱/۰۹/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرجحات باب تزاحم در مبحث امر و نهی

سخن در مورد تبیهات مبحث اجتماع امر و نهی است. تنبیه اول را دیروز مطرح کردیم و اینکه به سراغ دوم می رویم.

اگر درباره ی صل و لا تغصب قائل به اجتماع شدیم مسأله ی تعارض و تزاحم مطرح نمی شود بلکه دو امر فعلی هستند که هر دو قابل اعمال می باشند زیرا در این حال معتقد هستیم امر و نهی می تواند در دو شیء تحت دو عنوان جمع شود مانند کسی که نماز می خواند و در حال نماز به نامحرم نگاه می کند.

ولی اگر در امر و نهی قائل به امتناع شویم و بگوییم فقط یکی از امر و نهی قابل اعمال است در اینجا سخن از تزاحم مطرح می شود.

قبل از بیان این مطلب فرق تزاحم و تعارض را مطرح می کنیم: اگر دو دلیل متعارضین باشند به این معنا است که یک دلیل، ملاک دارد و دیگری ملاک ندارد یعنی یکی از آن دو از شارع صادر شده است و لازم العمل است ولی دیگری صادر نشده است. مثلا یا امام علیه السلام فرموده است: لا بأس ببیع العذره و یا فرموده است: ثمن العذره سحت.

اما در بحث تزاحم، هر دو ملاک دارند و هر دو از شارع صادر شده اند ولی مکلف نمی تواند در مقام عمل بین آن دو جمع کند.

ص: ۲۱۱

محقق خراسانی قائل به امتناع است و در نتیجه این تنبیه را مطرح کرده است و الا اگر کسی مانند آیه الله بروجردی یا امام قدس سره قائل به اجتماعی شود دیگر نیازی به این تنبیه نیست.

نکته ی دیگر این است که مرجحات باب تزاحم هم در این مبحث بحث می شود و هم در باب تعادل و ترجیح. مثلا در باب تعادل و ترجیح می گوییم که اگر کسی یک آب بیشتر ندارد و یا باید وضو بگیرد و یا لباسش را با آن تطهیر کند که می گوییم: ما له بدل یقدم علی ما لیس له بدل. در نتیجه وضو بدل دارد که همان تیمّم است ولی طهارت ثوب و بدن، بدل ندارد در نتیجه مقدم بر وضو می شود.

فرق این دو باب در این است که در باب تعادل و ترجیح بحث از مرجحات به شکل کلی است ولی در ما نحن فیه بحث موضعی است و در خصوص مقدم کردن امر و یا نهی است.

نکته ی دیگر این است که صاحب کفایه می فرماید: در امر و نهی هر روایتی که اقوی سندا است بر روایتی که اضعف سندا است مقدم می باشد.

نقول: این فرق صحیح نیست زیرا بحث ما در اقوی ملاکا است و سند قوی تر کشف از ملاک قوی تر نمی کند. بله، ممکن است اقوی دلالتا کاشف از اقوی ملاکا باشد.

اذا علمت هذا فاعلم: یکی از مرجحات در باب تزاحم این است که اقوی دلالتا مقدم بر اضعف دلالتا است.

ص: ۲۱۲

مولی فرموده است: صل و لا تغصب. برای کشف اقوی دلالتا گفته شده است که نهی از امر دلالتش قوی تر است. زیرا دلالت نهی شمولی است یعنی هیچ غصبی را نباید مرتکب شوی. امثال چنین نهیی با ارتفاع تمامی مصادیق است. ولی دلالت صل بدلی است به این معنا که اگر یک نماز بخوانی امر امتثال می شود. دلالت شمولی بر دلالت بدلی مقدم است در نتیجه صاحب کفایه می فرماید: نباید در دار غصبی نماز خواند چون حکم فعلی که گریبانگیر فرد است لا تغصب است و در نتیجه صل انشائی می شود. بنابراین ایشان قائل به امتناع است و نهی را مقدم می کند.

بعد مرحوم صاحب کفایه اضافه می کند: بله اگر گفتیم لا تغصب مقدم بر صل است این در جایی است که مانع از فعلیت و یا مانع از تأثیر در کار نباشد و الا اگر باشد لا تغصب کنار می رود.

توضیح ذلک: گاه مانع از تأثیر وجود دارد مثلا من مضطر هستم و می بینیم کسی در حوض غرق می شود و باید وارد خانه ی غصبی شود و فرد را نجات دهم.

گاه مانع از فعلیت وجود دارد مثلا من جاهل به این هستم که خانه غصبی است.

در هر دو مورد نماز من در دار غصبی صحیح است. بنابراین علماء هم فتوا داده اند که اگر کسی اضطرارا و یا جهلا در زمین غصبی نماز بخواند نمازش صحیح است.

یلاحظ علیه: مطالب اخیر صاحب کفایه اشکال ندارد ولی در بیان اول ایشان می گوییم: اینکه ایشان قائل است شمول مقدم بر بدل است صحیح نیست. زیرا میزان تقدم شمول بر بدل نیست بلکه میزان تقدم دلالت وضعی بر اطلاقی است. غالبا می گویند: دلالت شمولی بر بدلی مقدم است ولی شمول و بدل ظاهر قضیه است و علت تقدم شمول بر بدل این است که دلالت شمولی غالبا وضعی است و دلالت بدلی غالبا اطلاقی می باشد. مثلا لا تکرم الفساق دلالت شمولی دارد به این علت که دلالت آن وضعی است زیرا با الف و لا آمده است که دلالت بر عموم می کند.

ص: ۲۱۳

اما اکرم عالما دلالتش بدلی است و از اطلاق فهمیده می شود. اطلاق به این معنا است که مولی این حکم را فرمود و قیدی هم به آن اضافه نکرد. سکوت مولی از بیان قید علامت این است که این حکم مطلق بوده و مصادیق مختلف را شامل می شود.

حال اگر ما شک کنیم که عالم فاسق را هم باید اکرام کرد یا نه در جواب می گوییم اکرم علماء شامل عالم فاسق نمی شود زیرا دلالت لا ـ ترک الفساق بالوضع است و عالم فاسق و جاهل فاسق را شامل می شود. ولی دلالت اکرم عالما دلالتش به اطلاق است که همان سکوت مولی است و دلالت وضعی اقوی از دلالت اطلاقی است زیرا دلالت اطلاق بر اساس سکوت مولی است ولی دلالت وضعی بر اساس بیان مولی می باشد و ذو بیان مقدم بر لا بیان است.

بنابراین قاعده ای که محقق خراسانی بیان می کند در ما نحن فیه که سخن از صل و لا تغصب است صادق نیست زیرا دلالت هر دو اطلاقی است. لا تغصب اطلاق دارد و حال صلات و غیر صلات را شامل می شود و صل هم اطلاق دارد و حال غصب و غیر غصب را شامل می شود. این دو اطلاق با هم در تزاحم هستند و مقدم کردن هر یک بر دیگری محتاج به دلیل است.

ههنا تقریب ثالث فی بیان المرجح: صاحب کفایه نقل می کند که محقق قمی می فرماید: نهی مقدم است و آن را به شکل یک صغری و کبری بیان می کند.

ص: ۲۱۴

صغری: النهی مشتمل علی المفسده و الامر مشتمل علی المصلحه

کبری: اذا دار الامر بین جلب المصلحه و دفع المفسده یحکم العقل بان دفع المفسده اولی من جلب المصلحه.

یلاحظ علیه: نه صغری صحیح است و نه کبری

اما صغری صحیح نیست زیرا هرچند نهی مشتمل بر مفسده است ولی امر اگرچه مشتمل بر مصلحت است ولی ترک آن مفسده دارد.

امیر مؤمنان علیه السلام می فرماید: ان الجهاد باب من ابواب الجنه. انجام دادن جهاد هرچند مصلحت دارد ولی ترک آن موجب می شود که دشمن بر ما مسلط شود و این همان مفسده است. زکات هم هرچند فعلش مصحلت دارد ولی ترکش هم مفسده دارد به این گونه که اگر به ضعیفان و محرومان رسیدگی نشود آنها قیام می کنند و این امر موجب اختلال در نظام می شود.

اما کبری صحیح نیست زیرا گاه امر دائر است که انسانی بمیرد یا اینکه از طریق شراب معالجه شود (در جایی که دوای فرد فقط شراب است) در این حال حفظ نفس مقدم است و باید شراب را به او نوشاند. در این مثال امر دائر بین واجب (حیات انسان) و حرام (شرب خمر) است ولی جلب مصلحت اولی از دفع مفسده می باشد.

مثالی دیگر: کسی می خواهد به حج رود و ناچار است در این مسیر از چند زمین غصبی رد شود و یا وارد هواپیمای غصبی شود. امر دائر است که آیا واجب عظیم حج ترک شود و بیت الله خلوت شود و یا اینکه این چند فعل حرام از روی ناچاری انجام شود. واضح است که واجب مقدم است.

ص: ۲۱۵

خلاصه اینکه امروز سه مرجح را بررسی کردیم و هیچ یک را نپذیرفتیم. مرجح چهارمی باقی مانده است که همان استقراء است یعنی انسان جستجو می کند و می بیند که اسلام در همه جا ترک حرام را بر واجب مقدم کرده است. مثلا عادت زن مستحاضه هفت روز است. او از هفت روز گذشت و نمی داند از ده هم می گذرد یا نه. این سه روز ایام استظهار است و امر دائر است که یا طاهر است و مستحاضه می باشد و باید نماز بخواند و یا اینکه حائض است که باید نماز را ترک کند ولی شرع دستور می دهد که باید نماز را ترک کند.

همچنین وقتی امر دائر است بین اینکه یکی از دو ظرف نجس است و دیگری طاهر، شارع دستور می دهد هر دو آب را باید ریخت و جانب نجاست و نهی از استعمال آب نجس را مقدم می کند.

به هر حال محقق خراسانی این بحث را به شکل مفصل بیان کرده است و ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن می پردازیم.

مرجحات امر و نهی در صورت تزاحم ۹۱/۰۹/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مرجحات امر و نهی در صورت تزاحم

گفتیم اگر قائل به اجتماع باشیم نباید در تزاحم و مرجحات آن بحث کنیم زیرا هر دو دلیل قابل اعمال است ولی اگر مبنای ما مبنای محقق خراسانی باشد باید بین امر و نهی یکی را انتخاب کنیم.

بحث در این است که اگر قرار است یکی را انتخاب کنیم باید امر را اخذ کنیم یا نهی را. گفته شده است که نهی را باید مقدم کرد و برای آن چند دلیل اقامه کرده اند. دلیل اول را دیروز خواندیم و آن را نقد کردیم.

ص: ۲۱۶

دلیل دوم: استقراء

استقراء از کلمه ی قریه مشتق شده است یعنی قریه به قریه و ده به ده گشتن. ما هم وقتی ابواب فقه را گشتیم دیدیم که هر جا وجوب با حرمت در تعارض باشد، علماء حرمت را مقدم می کنند.

مثلاـ زنی است که عادتش شش روز است ولی خون از شش رو گذشته است ولی هنوز به ده نرسیده است. این ایام به ایام استظهار (طلب ظهور حال) نامیده می شود. در این ایام او اگر پاک باشد و خون از ده روز تجاوز کند، خون مزبور استحاضه است و باید نماز بخواند و الا اگر به ده نرسد، خون حیض است و زن باید نماز را ترک کند. در اینجا فتوا می دهند که باید نماز را ترک کند.

همچنین من می خواهم وضو بگیرم و دو ظرف آب دارم که یکی پاک است و دیگری نجس. در اینجا امر دائر به وجوب و حرمت است یعنی با آب پاک وضو گرفتن واجب است و با آب نجس حرام. در اینجا شارع حکم به اهراق هر دو آب داده

است و فرد بید تیمّم کند.

نقول: اولا: با دو مثال نمی توان ادعای استقراء کرد بلکه باید تمامی ابواب فقهی را بررسی کرد.

ثانیا: اگر در این دو مثال حرمت را بر وجوب مقدم کرده اند به سبب دلیل خارجی بوده است نه به سبب قاعده ای کلی که اگر امر بین وجوب و حرمت دائر شد باید حرمت را مقدم کرد.

ص: ۲۱۷

ثالثـا: در مورد مثال اول می گوییم: این مسأله اختلافی است. صاحب عروه می فرمایـد: ترک عبادت در ایام اسـتظهار مسـتحب است. بعضی هم می گویند: یک روز واجب و ما بقی مستحب است و بعضی هم قائل هستند که ترک واجب است.

مضافا بر آن در این مسأله دلیل خارجی که همان استصحاب است جاری می شود زیرا زن در شش رو حائض بود و در ما بقی تا قبل از ده روز همان حیض را استصحاب می کنیم.

علاوه بر استصـحاب، قاعـده ی امکان نیز جاری می شود که عبارت است از اینکه: کل ما امکن ان یکون حیضا فهو حیض. در مثال فوق هم چون هنوز از ده تجاوز نکرده است چون امکان حیض بودن است در حکم حیض می باشد.

در مورد مثال دوم می گوییم: اهراق هر دو آب به سـبب این نیست که حرمت مقدم بر واجب است بلکه به سـبب این است که در مقام تزاحم (که بایـد یکی را انجام داد و دیگر را ترک کرد) آن چیزی که بـدل دارد کنار می رود و هرچیز که بدل ندارد مقدم می شود. در نتیجه اگر من با هر دو آب وضو بگیرم حتی اگر وضو صحیح باشد بدن من نجس خواهد بود. در نتیجه فتوا بر این است که باید هر دو آب را کنار گذاشت و تیمّم کرد.

مبحث دیگری که صاحب کفایه مطرح می کند این است که وضو گرفتن با انائین مشتبهین چه حکمی دارد و آیا علم به وضو حاصل می شود یا نه.

ص: ۲۱۸

نقول: ههنا صور ثلاثه:

الصوره الاولی: با اولی وضو می گیرم و بدون اینکه اعضاء وضو را با آب دوم تطهیر کنم با آب دوم وضوی دیگری می گیرم.

در این موقع هم یقین به نجاست بدن (نجاست خبثی) حاصل می شود و از طرف دیگر یقین به طهارت حدثی ایجاد نمی شود. بدن یقینا نجس است زیرا اگر آب اول نجس بوده است با آب دوم پاک نشده است و اگر آب دوم نجس بوده است واضح است که بعد از استعمال آن بدن نجس شده است.

علم به طهارت حدثی ایجاد نمی شود زیرا اگر آب اول پاک باشد وضوی من صحیح است ولی اگر آب اول نجس باشد وضو با آن باطل بوده است و استعمال آب دوم که طاهر است هم مشکل را حل نمی کند زیرا اعضای بدن من از آب اول نجس بوده است و آب دوم هم قلیل بوده است و با بدن نجس وضو گرفته ام.

الصوره الثانیه: با یک اناء وضو گرفت و بعد قبل از وضو گرفتن با اناء دوم اعضاء قبلی را شست و بعد وضو گرفت.

در این صورت علم به نجاست وجود دارد زیرا با استعمال آب اول پنجاه درصد علم به نجاست هست. همچنین هنگامی که با آب قلیل چیزی را آب می کشیم تا قبل از انفصال غساله محل نجس است و بعد از انفصال محل پاک می شود. بنابراین وقتی بدن را با آب دوم می شویم قبل از انفصال از بدن یقین به نجاست قطعی حاصل است. بله بعد از انفصال غساله شک حاصل می شود ولی قبل از آن یقین به نجاست حاصل شده بود و همان استصحاب می شود.

ص: ۲۱۹

بنـابراین وقـتی بـدن محکـوم بـه نجس بـوده است شـود وضـوی من هم صـحیح نیست زیرا روی اعضـایی قرار گرفته است که مستصـحب النجـاسه بوده است. بله اگر آب اول طـاهر باشـد وضو صـحیح است ولی چون این یـک فرض مسأله است (ممکن است آب دوم طاهر باشد.) پس علم به وضو حاصل نمی شود.

الصوره الثالثه: دو ظرف دارم که یکی کر است و یکی قلیل و من علم به نجاست احدهما دارم. مثلا آب نجسی بوده است که با آب پاک تکمیل شده است و به حد کر رسـیده است که می گویند نجس است. همچنین یکی کر است و دیگری قلیل ولی چون آب قلیل زیاد است تشـخیص نمی دهیم کـدام کر است و کدام قلیل. به هر حال ابتدا با آب قلیل وضو می گیرم و بعد با آب کر اعضاء را آب می کشم و وضو می گیرم.

محقق خراسانی قائل است علم به طهارت حدثی حاصل می شود به این شرط که کر را آخر قرار دهیم.

در صورت دوم آب قلیـل بود و تطهیرش متوقف بر انفصال غساله بود ولی در این مورد چون آب دوم کر است دیگر تطهیرش متوقف بر انفصـال نیست. بنـابراین اگر با آب قلیل وضو بگیرم و بعـد با آب کر که احتمال نجاست در آن است اعضاء را آب بکشم. در این حال به محض ریختن آب دیگر یقین به نجاست در اعضاء وجود نـدارد. بنابراین نجاست قطعیه ای وجود نـدارد تا آن را استصـحاب کنیم. حال اگر وضو بگیرم بالاخره یا آب اول پاک بوده و وضوی من صحیح بوده است یا آب دوم پاک بوده و اعضاء را هم آب کشیده ام و وضوی دوم من صحیح خواهد بود.

ص: ۲۲۰

تا اینجا مطالب کفایه را بیان کردیم و ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را بیان می کنیم.

حکم مائین مشتبهین ۹۱/۰۹/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حکم مائین مشتبهین

بحث در این است که گفته شده است اذا دار الامر بین الوجوب و الحرمه باید حرمت را مقدم کنیم. برای این کار به استقراء روی آوردند و به مسأله ی حائض در ایام استظهار و مائین مشتبهین مثال آوردند. در جواب گفتیم که این موارد به سبب دلیل خاص و علت خاص است.

سپس محقق خراسانی بحث مائین مشتبهین را مطرح می کند و سه صورت برای آن تصور می کند:

در صورت سوم گفتیم که فرد دو ماء دارد که یکی کر و یکی قلیل است او ابتدا با آب قلیل وضو می گیرد و بعد با آب کر محل را آب می کشد و بعد وضو می گیرد. (بحث در جایی است که آب کر هم شاید نجس باشد مثلا یا آب نجسی بود که متمم کرا شده است و یا اینکه رنگ و بوی نجاست داشته و مرتفع شده است و مانند آن) محقق خراسانی قائل است که علم به طهارت حدثی حاصل می شود به این شرط که کر را آخر قرار دهیم زیرا چون آب دوم کر است و دیگر تطهیرش متوقف بر انفصال نیست. بنابراین اگر با آب قلیل وضو بگیرم و بعد با آب کر که احتمال نجاست در آن است اعضاء را آب بکشم. در این حال به محض ریختن آب یقین به نجاست اعضاء محقق نمی شود. زیرا یا با آب اول پاک شده است و یا با آب دوم. بنابراین نجاست قطعیه ای وجود ندارد تا آن را استصحاب کنیم.

ص: ۲۲۱

ان قلت: در ما نحن فیه یقین به نجاست نیست ولی علم اجمالی وجود دارد که دست ما یا با آب اول نجس شده است و یا با آب دوم.

صاحب کفایه در جواب می فرماید: این علم اجمالی منجز نیست زیرا معارض دارد زیرا از آن طرف علم اجمالی دارم دست من یا با آب اول پاک شد و یا با آب دوم. بنابراین هر دو از کار می افتد و باید به سراغ اصول عملیه رویم که می گوید: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. بنابراین در این قسم اعضاء محکوم به طهارت است.

عبارت محقق خراسانی در صورت سوم چنین است: نعم لو طهرت علی تقدیر نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجه الی التعدد و انفصال الغساله لا نعلم تفصیلا بنجاستها و ان علم بنجاستها حین ملاقاه الاولی او الثانیه اجمالا (از طریق علم اجمالی) فلا مجال لاستصحابها (زیرا این علم اجمالی معارض دارد.)

نقول: ما در صورت اول و دوم با محقق خراسانی موافق هستیم ولی در مورد صورت سوم می گوییم: این بیان صحیح نیست و

بایـد مسأله را از طریق دیگری حل کرد. زیرا قاعـده ای کلی در مورد علم اجمالی داریم که می گویـد: یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون منجزا علی کل تقدیر.

توضـیح ذلک: دو اناء داریم که یکی خون است و دیگری آب پاک و می دانیم کـدام نجس است و کـدام پاک. قطره خونی هم در یکی از این دو ظرف افتـاده است. این علم اجمالی منجز نیست زیرا اگر در ظرف خونی افتاده باشـد بی اثر است و فقط شک می کنیم آیا در ظرف پاک هم افتاده است یا نه، این از باب شک بـدوی بوده و قاعده ی طهارت در آن جاری می شود بنـابراین یـک طرف قطعا نجس است (از قبل هم قطعا نجس بود که همان ظرف خون باشـد) و طرف دیگر مشـکوک الطهاره است که با اجرای قاعده ی طهارت محکوم به طهارت می شود.

اذا علمت هذا نقول: اگر اعضای بدن من پاک باشد و بعد با انائین مشتبهین وضو بگیریم در اینجا باید ضد حالت سابقه را اخذ کرد یعنی باید گفت دست نجس است. زیرا همان قاعده ی مزبور جاری می شود به این بیان که دست من قبلا پاک بود و اگر با آب پاک آن را اول بشوییم اثری نمی کند زیرا از ابتدا پاک بود ولی اگر با آب نجس بشوییم اثر دارد. به بیان دیگر آب پاک اگر اول باشد بی اثر است و اگر بعد باید اثر دارد ولی آب نجس چه اول باشد و چه آخر مؤثر است. بنابراین آب پاک فقط پنجاه درصد مؤثر است (اگر آخر باشد) ولی آب نجس صد در صد مؤثر است از این رو استصحاب نجاست می کنیم.

اگر اعضای بدن من نجس بود و بعد با انائین مشتبهین آن را شستیم در این حال هم باید عکس حالت سابقه را اخذ کنیم و بگوییم دست پاک شده است زیرا آب نجس فقط پنجاه درصد مؤثر است و آن هنگامی است که دوم استفاده شود و الا اگر اول استعمال شود دست من خودش نجس بود. ولی آب طاهر چه اول باشد و چه آخر در هر حال و در هر تقدیر مؤثر است بنابراین اعضای بدن محکوم به طهارت است.

مثالی دیگر: کسی وضو گرفته است و حدثی هم از او سر زده است و نمی داند کدام مقدم بوده است و کدام مؤخر. در اینجا هم باید عکس حالت سابقه را اخذ کنیم. بنابراین اگر وضو داشتم و بعد هم وضو گرفتم و هم خوابیدم محکوم به حدث می باشم زیرا اگر وضو اول باشد بی اثر است ولی اگر بعد از نوم باشد مؤثر است ولی نوم چه اول باشد چه آخر مؤثر است بنابراین نوم قطعا ناقض است ولی اثر گذاری وضو پنجاه درصد است بنابراین استصحاب حدث می شود.

هکـذا اگر قبلا محدث باشم باید حکم کنم که الآن طهارت دارم زیرا نوم فقط پنجاه درصد مؤثر است و آن هنگامی است که نوم دوم باشد ولی طهارت در هر حال مؤثر است بنابراین همان طهارت استصحاب می شود.

محقق خراسانی قائل بود که در این موارد حکم بر طهارت است ولی ما قائل هستیم که باید عکس حالت سابق را اخذ کرد.

محقق خراسانی تنبیه سومی هم دارد که از آن صرف نظر می کنیم و فردا ان شاء الله به سراغ نهی در عبادات می رویم.

بحث اخلاقی: الحب فی الله و البغض فی الله

در روایت است که روز محشـر گروهی را به بهشت می فرسـتند. ملائـکه در وسط راه از ایشان می پرسـند که شـما جزء کـدام جمعیت هستید؟ آنها می گویند: نحن المتحابون فی الله و المتعاقبون فی الله.

کمال انسان در این است که محور حب و بغض او خداوند باشد نه منافع شخصـی او. انسان مادی هر وقت منافعش تأمین باشد چیزی را دوست دارد و الا نه. انسان الهی چنین نیست و محور حب و بغض او خداوند می باشد.

کمال نفس در این است که ارتباط او با خداوند قطع نشود و پیوسته نظر فرد، الهی باشد.

دلالت نهی بر فساد ۹۱/۰۹/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت نهی بر فساد

آیا تعدد اضافات از باب تعدد عناوین است یا نه.

عناوین در جایی مطرح است که واجب و حرام وجود مسـتقل داشـته باشند. مانند غصب و صلات که دو عنوان هستند و وجود مستقل دارند.

ص: ۲۲۴

اضافات در جایی است که دو چیز مفهوما دو چیز هسـتند ولی مصـداقا یکی می باشـند. مثلا مولی می گوید: لا تکرم الفاسق و بعد می گوید: اکرم العالم. عالم با فاسق مفهوما دو چیز هستند اما در مصداق واحد مانند شریح قاضی می توانند متحد باشند.

در عنوان بحث کردیم که آیا تعـدد عنوان موجب اجتماع امر و نهی هست یا نه. آیا اضافات هم ماننـد عناوین می باشـند یعنی اگر کسی هم عالم بود و هم فاسق آیا حکم آن از قبیل اجتماع امر و نهی است که سخن از تعدد عنوان می باشد؟

نقول: این بسـتگی به عالم ثبوت دارد به این معنا که اگر در عالم ثبوت هم اکرام عالم ملاک مصـلحت داشته باشد و هم اکرام فـاسق ملاـک مفسـده، واضـح است که از قبیـل اجتماع امر و نهی می شود. همانگونه که صل ملاک مصـلحت دارد و غصـب

ملاک مفسده.

اگر چنین باشد کسی که عالم فاسق را اکرام می کند از این منظر که او عالم است کار خوبی انجام داده است ولی از آن منظر که فاسق است کار بدی را مرتکب شده است. ولی به نظر محقق خراسانی آنی که ملاکش اقوی است را باید اخذ کرد.

بله اگر یکی ملاک داشته باشد و دیگری بدون ملاک باشد این داخل در باب تعادل و ترجیح است نه باب متزاحمین و غالبا عامین من وجه از قبیل جایی است که یکی ملاک دارد و دیگری ندارد بنابراین عامین من وجه را غالبا در باب تعادل و ترجیح بحث می کنند.

ص: ۲۲۵

تم الکلام فی التنبیه الثالث.

المقام الثانی: هل النهی فی العبادات و المعاملات یدل علی الفساد او لا؟

قبل الورود فی سلب الموضوع نقدم امورا. صاحب کفایه نیز از امور را مطرح کرده است:

الامر الاول: در مورد عنوان بحث سه نوع تعبیر وجود دارد:

گاه تعبیر می کنند: هل النهی یقتضی علی الفساد او لا؟گاه می گویند: هل النهی یکشف عن الفساد او لا؟و گاه نیز می گویند: هل النهی یدل الفساد او لا؟ بنا بر دو تعبیر اول بحث عقلی و یا لفظی می شود ولی بنا بر تعبیر سوم بحث ما لفظی خواهد بود. به هر حال کاری نداریم که بحث لفظی است یا عقلی ولی چون تعبیر علماء سه گونه است این بحث را مطرح کردیم.

الامر الثانی: ما الفرق بین هذه المسئله و المسئله السابقه (اجتماع الامر و النهی)؟

سابقا در اوائل مبحث نواهی این فرق را متذکر شدیم و گفتیم: فرق های متعددی ذکر شده است ولی امام قدس سره فرموده است: بین این دو اصلا ما به الاشتراکی وجود ندارد تا سخن از ما به الامتیاز باشد. موضوع و محمول در هر دو کاملا متفاوت می باشند.

اضافه می کنیم که بحث اجتماع امر و نهی گاه صغری ساز است و صغری را برای بحث ما نحن فیه شکل می دهد به این بیان که اگر قائل به اجتماع امر و نهی شویم دیگر صغری ساز نیست زیرا امر و نهی با این فرض با هم تنافی ندارند. همچنین اگر قائل به امتناع شویم و امر را مقدم کنیم که باز صغری ساز نیست ولی اگر امتناعی باشیم ولی نهی را مقدم کنیم، صغری برای این مبحث که آیا نهی اقتضای فساد دارد یا نه تشکیل می شود.

الامر الثالث: هل المسأله عقليه او لفظیه

علی الظاهر بحث عقلی است و علماء غالبا بحث را عقلی می دانند و آن اینکه آیا بین نهی و فساد ملازمه هست یا نه.

بله بعضی در عین حال که قائل به ملازمه نیستند قائلند که نهی دلالت بر فساد می کند. با این بیان مشخص می شود که او بحث را لفظی می داند.

الامر الرابع: المسأله اصولیه

این مسأله قاعده ی فقهیه نیست بلکه یک مسأله از مسائل اصولیه می باشد.

میزان در شناسائی مسأله ی اصولی از قواعد فقهیه این است که اولا: نتیجه ی مسأله ی اصولی کبری برای استنباط می باشد. در ما نحن فیه هم چنین است زیرا اگر به این نتیجه رسیدیم که نهی دلالت بر فساد می کند نتیجه ی آن کبرای استنباط قرار می گیرد به این بیان: الصلاه فی الدار المغصوبه منهی عنه و کل منهی عنه فاسد فالصلاه فاسده.

ثانیا: فرق آنها در محمول است. محمول قواعد فقهیه حکم فقهی فرعی است مانند ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده اما محمول مسأله ی اصولی حکم فرعی فقهی نیست.

الامر الخامس: ان النواهی علی اقسام:

النهی اما تحریمی او تنزیهیالنهی اما نفسی او غیریالنهی اما مولوی او ارشادی الی الفسادالنهی اما تشریعیّ او غیر تشریعیّ اما اینکه نهی یا اصلی است یا تبعی در این مبحث نمی تواند میزان باشد.

حال باید بحث کرد که در موضوع مورد بحث آیا هر پنج قسم فوق محل بحث است یا نه؟

ص: ۲۲۷

اما قسم اول: تحریمی یقینا داخل در محل بحث است ولی در تنزیهی بحث است. محقق نائینی در فوائد الاصول قائل است که نواهی تنزیهی داخل در محل بحث نیست زیرا در این نواهی، نهی به متن عبادت نخورده است بلکه به عنوان منطبق خورده است. مثلا مولی فرموده است: لا تصل وقت الشروق یعنی هنگام بلند شدن آفتاب نماز نخوانید. در این عبارت، نهی به صلات نافله نخورده است بلکه نهی به شباهت عمل به آفتاب پرستان خورده است یعنی در این زمان نماز نخوانید تا عمل شما مانند عَبَدَه الشمس نباشد. از این رو این نهی متلزم فساد نیست. در شریعت هم نهی تنزیهی نداریم که به متن عبادت بخورد و تمام نواهی تنزیهیه مربوط به عناوین خارجیه می باشد.

یلاحظ علیه: این کلام صحیح است ولی این سبب نمی شود که نهی تنزیهی محل نزاع نباشد. به عبارت دیگر بحث در تحقیق و نتیجه ی مسأله نیست بحث در این است که آیا نهی تنزیهی هم محل نزاع قرار گرفته است یا نه که حق این است که قرار گرفته است و ممکن است کسی قائل شود که نهی از نماز در حمام هم موجب فساد نماز است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد سایر تقسیمات را توضیح می دهیم.

دلالت نهی بر فساد ۹۱/۰۹/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: دلالت نهی بر فساد

بحث در دلالت نهی بر فساد و عدم آن است. در جلسه ی قبل گفتیم که محقق خراسانی در امر پنجم از امور مقدماتی مبحثی را مطرح کرده است و آن اینکه تقسیماتی برای نهی وجود دارد و می خواهیم بدانیم کدام یک در محل نزاع داخل است یا نه. این بحث اهمیت چندانی ندارد ولی ما به تبع صاحب کفایه آن را مطرح می کنیم:

ص: ۲۲۸

الامر الخامس: ان النواهی علی اقسام:

النهی اما تحریمی او تنزیهیالنهی اما نفسی او غیریالنهی اما مولوی او ارشادی الی الفسادالنهی اما تشریعیّ او غیر تشریعیّ النهی اما تخییری (لا تجالس الفاسق او لا تغصب یا اما صل او لا تغصب) او تعیینی گفتیم که نهی اصلی و تبعی مقسم مستقلی نیست بلکه تابع غیری می باشد.

قسم اول را در جلسه ی قبل بحث کردیم و گفتیم محقق خراسانی قائل است که نهی تنزیهی در عنوان بحث داخل نیست ولی ملاکا داخل می باشد زیرا نهی منصرف به نهی تحریمی می باشد. مانند اینکه دابه منصرف به دواب اربع است و مورچه را شامل نمی شود. با این حال نهی تنزیهی از لحاظ ملاک داخل در بحث است زیرا به هر حال نهی تنزیهی خود نوعی نهی می باشد. غایه ما فی الباب نهی تحریمی دلالت می کند بر عدم مطلوبیت به گونه ای که اگر آورده شود عقاب دارد ولی نهی تنزیهی دلالت بر عدم مطلوبیت می کند ولی اگر کسی آن را بیاورد عقاب ندارد.

محقق نائینی هم همان طور که در جلسه ی قبل گفتیم قائل است که نهی تنزیهی در عنوان بحث داخل نیست بلکه ملاکا داخل است به این بیان که نهی در نهی تنزیهی به خود عبادت نخورده است بلکه به عنوان ملازم خورده است. مثلا نهی در لا تصل وقت الاشراق و الغروب به خود نماز نخورده است بلکه به تشبیه به عبادت کنندگان خورشید خورده است و در نتیجه دلالت بر فساد ندارد.

ما هم در جواب به ایشان گفتیم: تحقیق در مسأله همان است که ایشان می گوید ولی کسی که مسأله را تحقیق نکرده است و به نتیجه نرسیده است می گوید که نهی تنزیهی هم داخل در محل بحث است و باید بحث شود تا نتیجه ی آن مشخص شود.

ص: ۲۲۹

اما تقسیم دوم که نهی یا نفسی است یا غیری. نفسی یقینا داخل در محل بحث است ولی در غیری باید بحث کرد. زیرا غیری امری مقدمی است و خود گاهی اصلی است و گاهی تبعی.

ثم ان الاصلی و التبعی لهما تفسیران:

تفسیر اول: مشهور می گویند: در مبحث امر گفتیم که اگر دلالت لفظ بر وجوب بالمطابقه باشد اصلی است (مانند ادخل السوق و اشتر اللحم) و اگر دلالتش التزامی باشد تبعی می باشد. (مانند اشتر اللحم که دلالت التزامی دارد که باید به بازار هم بروی)

اگر این ملاک قابل باشد امر غیری چه اصلی باشد و چه تبعی داخل در عنوان بحث است. زیرا عنوان بحث در این است هل النهی یدل علی الفساد او لا و (یدل) هر دو شق را شامل می شود یعنی چه نهی به دلالت مطابقیه و یا التزامیه.

تفسیر دوم: صاحب کفایه می گوید: تبعی و اصلی مربوط به عالم دلالت نیست بلکه مربوط به عالم ثبوت می باشد یعنی اگر چیزی مورد التفات باشد اصلی می باشد ولی اگر لازمه ی اراده باشد ولی مولی التفات نباشد و مولی به آن توجه نداشته باشد تبعی می باشد. در این حالت اصلی داخل در بحث است ولی تبعی داخل در ملاک بحث است ولی داخل در بحث نیست. زیرا اگر چیزی مستقلا مورد التفات باشد قطعا در قالب عبارت و در قالب دلالت ریخته می شود ولی اگر چیزی مورد التفات نباشد در قالب لفظ ریخته نمی شود از این رو در عنوان بحث داخل نیست ولی چون لازمه ی اراده است داخل در ملاک بحث می باشد.

اما تقسیم سوم: نهی مولوی و نهی ارشادی به فساد

نهی مولوی یقینا داخل در بحث است ولی نهی ارشادی به عقیده ی محقق خراسانی خارج از مصب بحث است چه عنوانا و چه ملاکا زیرا این نهی ارشاد به فساد است و دیگر معنا ندارد که آیا دلالت بر فساد می کند یا نه (یقینا دلالت می کند)

اما تقسیم چهارم: نهی تشریعی و بدعی

کسی مسجدی ساخته است و از باب بدعت به مردم می گوید اگر در این مسجد نماز بخوانید فلان ثواب را می برید و حال آنکه ثواب مزبور منصوص نیست. واضح است که نهی بدعی خارج در محل بحث است زیرا دلالت بر فساد می کند و در آن شکی نیست و لازم نیست در مورد آن بحث کرد.

به نظر ما چنین نیست زیرا نهی بدعی ملازم با حرمت است و در آن شکی نیست ولی معلوم نیست که ملازم با فساد هم باشد. مثلاـ اگر کسی در آن مسجد نماز بخواند عمل حرامی مرتکب شده است ولی اینکه آیا نمازش هم باطل است یا نه معلوم نیست و باید بحث شود.

اما تقسیم پنجم: نهی گاهی تخییری است و گاهی تعیینی. نهی تخییری مانند (لا تجالس الاشرار او لا تغصب) حال اگر کسی در جایی غصبی با اشرار نشست و نماز خواند. واضح است که این هم داخل در محل بحث است و هم داخل در عنوان بحث.

به هر حال این بحث بیشتر برای تقویت ذهن بود و کاربرد عملی چندانی ندارد.

ص: ۲۳۱

سپس محقق خراسانی در اینجا عبارتی آورده است که خیلی داخل در عنوان بحث نیست و آن اینکه مرحوم قمی قائل است که امر غیری چه اصلی باشد و چه تبعی و چه بنا بر تفسیر مشهور و یا تفسیر محقق خراسانی در هر حال خارج از بحث است زیرا نهی در جایی است که عقوبت داشته باشد ولی امر غیری دارای عقوبت نمی باشد.

مرحوم مشکینی در حاشیه می گوید: این عبارت ناظر به اقسام نیست بلکه ناظر به این است که بعضی می خواهند امر غیری را از محل بحث خارج کنند.

صاحب کفایه می فرماید: کلام محقق قمی اشتباه است زیرا بحث در این است که نهی حاکی از عدم مطلوبیت است چه عقوبت داشته باشد یا نه و امر غیری هم دلالت بر عدم مطلوبیت می کند.

بعد شاهد می آورد که گاه بحث می شود که امر به شیء مستلزم نهی از ضد خاص هست یا نه مانند اینکه ازل النجاسه عن المسجد دلالت بر نهی از نماز دارد. واضح است که نهی مزبور از نماز غیری است (زیرا مقدمه ی ازاله است) نه نفسی.

الامر السادس: ما هو معنی العباده و المعامله

عبادت را به سه گونه تفسیر کرده اند و هر سه در کفایه وجود دارد:

تفسیر اول: ما امر لاجل التعبد به یعنی امر کرده اند که قصد قربت کنیم یعنی مانند دفن میّت نباشد.

تفسیر دوم: ما تتوقف صحته علی النیه در مقابل توصلی

تفسیر سوم: ما لم یعلم انحصار المصلحه فی شیء منها یعنی مصلحت آن برای ما مشخص نباشد.

محقق خراسانی به این سه تعریف دو اشکال بار می کند:

اشکال اول: عبادت به این معنا قابل نهی نیست و بحث ما در عبادتی است که نهی به آن بخورد. مثلا ما امر لاجل التعبد به محال است حرام باشد.

اشکال دوم: تعریف های مزبور جامع افراد و مانع اغیار نیست. بعد ایشان این اشکال را پس می گیرد زیرا عقیده ی ایشان بر این است که این تعاریف حقیقی نیست بلکه مجازی است.

بعد محقق خراسانی خود عبادت را تعریف می کند و می فرماید: العباده علی قسمین: ذاتیه و تنزیلیه

عبادت ذاتی چیزی است که در میان تمام ملل و ادیان عبادت است مانند رکوع، سجود و تسبیح و تقدیس و حتی اگر خداوند هم امر نکند اینکه نوعی پرستش هستند.

عبادت تنزیهی چیزی است که با امر شارع عبادت می شود ولی الا عبادتش ذاتی نیست مانند صوم.

نقول: ما عبادت ذاتی را قبول نداریم زیرا اگر سجده بالذات عبادت بود خداوند هرگز به ملائکه امر نمی کرد که بر آدم سجده کنند و یا اینکه فرزندان یعقوب و خود یعقوب و عیالش بر یوسف سجده نمی کردند (و خروا له سجدا)

بله مردم غالبا رکوع و سجود را عبادت می دانند و عبادت بودن برای اینها ذاتی نیست.

در بحثی که با یکی از وهابی ها داشتیم او می گفت که سجده عبادت ذاتی است ما گفتیم که اگر چنین باشد چرا ملائکه بر آدم و یا یعقوب و اهل او بر یوسف سجده کردند.

او گفت امر خداوند در این مورد مجوز بوده است.

جواب آن این است که امر خداوند موضوع را عوض نمی کند. مثلاـ اگر مولی امر کند به کسی فحش دهیم، امر او موجب نمی شود که فحش دادن دیگر فحش نباشد. بنابراین اگر عبادت در ذات سجده باشد با امر خداوند این ذاتی تغییر نمی کند از این رو عبادت ذاتی سجده نیست.

بله تعبیر دوم صاحب کفایه خوب است که می گوید: العباده عباره عما لو تعلق به الامر کان امره عبادیا. یعنی اگر امر به آن متعلق شد عبادی است. مثلاـ دفن میّت اگر امر به آن تعلق نگیرد عبادی نیست ولی با تعلق امر عبادی می شود. با این بیان اشکال مشهور بر آن وارد نیست. زیرا در مشهور امر را مسلم گرفته بود مثلا می گفت: چیزی که امرش به سبب تعبد به آن است یعنی امر کرده است که ما قصد قربت کنیم. واضح است که اگر امر مسلم باشد قابل تعلق نهی نیست ولی با تعریف صاحب کفایه امر، مسلم نیست زیرا او با (لو) که به صورت قضیه ی شرطیه است عبادت را معنی می کند از این رو روزه در روز عید فطر و یا اضحی منهی عنه است یعنی اگر مولی به آن امر می کرد عبادت بود ولی الآن امر ندارد بلکه نهی دارد.

بعد محقق خراسانی در مورد معامله کلمه ای دارد که ناقص است. او می گوید: معامله چیزی است که گاهی متصف به صحت می شود و گاهی متصف به فساد. بعد اضافه می کند که دو چیز خارج می شود و معامله نیست:

چیزی که اثرش از آن جدا نمی شود از این تعریف خارج است مانند اتلاف که همیشه دلیل ضمان است. همچنین چیزی که اصلا اثر ندارد از این تعریف خارج است مانند شرب الماء. نقول: معامله بر دو قسم است:

معامله ی بالمعنی الاخص: چیزی که متشکل از ایجاب و قبول باشد (یعنی در آن عقد باشد.) و در آن تملیک و تملک هم باشد.

معامله ی بالمعنی الاعم: چیزی که در آن عقد باشد هر چند تملیک و تملک در آن نباشد از این رو نکاح و مانند آن هم نوعی معامله است.

معنای صحت و فساد ۹۱/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای صحت و فساد

الامر السابع: محقق خراسانی بحثی تکراری در این مقام مطرح می کند که عبارت است از اینکه معنای صحت و فساد چیست. او چون این بحث را در مبحث صحیح و اعم مطرح کرده است ما دیگر آن را در این مقام متذکر نمی شویم در نتیجه به سراغ مبحث هفتم می رویم:

هل الصحه و الفساد مجعولان شرعا او غیر مجعولین: یعنی آیا صحت و فساد در عبادات و معاملات همانند احکام تکلیفی (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و اباحه) جعل شده اند؟ مثلا شارع فرموده است بیع صحیح است و قمار فاسد است یا اینکه این دو مجعول شرعی نیستند بلکه امری انتزاعی و اعتباری است و یا اینکه این دو در عبادات مجعول است ولی در معاملات اعتباری و انتزاعی می باشد.

مطابق هر یک از سه قول بالا قائلی نیز وجود دارد.

ما ابتدا بحث عبادات را مطرح می کنیم و سپس ان شاء الله سراغ مبحث معاملات می رویم.

ص: ۲۳۵

نظریه ی شیخ انصاری: او معتقد است که صحت و فساد امری اعتباری و انتزاعی می باشد. به این معنا که وقتی فعلی مانند نماز و روزه مطابق با مأمور به باشد از آن صحت را اعتبار می کنیم و اگر مخالف بود فساد را انتزاع می کنیم؛ خواه صحت را مانند متکلمین معنا کنیم و خواه صحت را مانند فقهاء تفسیر نمائیم.

متکلمین می گویند: صحت عبارت است از اینکه مأتی به با مأمور به مطابقت داشته باشد.

فقهاء می گویند: صحت عبارت از چیزی است که مسقط اعاده و قضا باشد.

به هر حال شیخ انصاری قائل است که مطابق هر دو نظر، صحت و فساد امری اعتباری و انتزاعی می باشد.

نظریه ی صاحب کفایه: ایشان این بحث را در چهار فرع بیان می کند:

اگر صحت و فساد را مانند متکلمین معنا کنیم در این حال کلام شیخ انصاری صحیح است یعنی آن دو اعتباری و انتزاعی می باشند.اما اگر صحت و فساد را مانند فقهاء معنا کنیم (مسقط قضاء و اعاده) در این حال صحت و فساد از مستقلات عقلیه است زیرا عقل می گوید: آنچه مولی امر کرده بود اتیان شده است از این رو چرا باید قضاء و اعاده داشته باشد. بله اگر مطابق نباشد واضح است که باید قضاء و اعاده شود. این چیزی است که عقل به شکل مستقل آن را درک می کنند (مانند درک حسن عدل و قبح ظلم)اگر امتثال ما اضطراری باشد مثلا با تیمّم نماز بخوانیم و یا به شکل امر ظاهری امتثال کنیم مثلا استصحاب کردیم و نماز خواندیم و بعد متوجه شدیم که لباس نجس بوده است در این حال صحت و فساد دو امر مجعول شرعی هستند. یعنی شرع مقدس فرموده است: التراب احد الطورین یکفیک عشر سنین. یا در استصحاب گفته است: لا تنقض الیقین بالشک. شارع با این بیان صحت را جعل کرده است.چهارم اینکه بحث ما تا به حال کلی بود یعنی نماز کلی در چه حال صحیح است و در چه حال باطل می باشد. اما نمازی که فرد در زمان و مکان خاصی خوانده است در این حال صحت عبارت است از مطابقت مأتی به با مأمور به و در این حال صحت و فساد دو امر انتزاعی می شود یعنی آن زمان را با کتاب و سنت مقایسه کرده اند و دیده اند مطابق است و در نتیجه گفته اند صحیح است. اما اگر نماز مزبور بدون رکوع باشد فاسد می باشد. تا اینجا کلام صاحب کفایه را بیان کردیم.

یلاحظ علیه: اما در شق اول به شیخ انصاری و محقق خراسانی در امر اول که صحت را مانند متکلمین معنا کنیم (مطابقت و مخالفت مأتی به با مأمور به) این اشکال وارد است که ایشان دو اصطلاح که عبارت است از اعتباریان و انتزاعیان را با هم جمع کرده اند و گفته اند صحت و فساد مطابق این تفسیر امران اعتباریان و انتزاعیان هستند.

نقول: این دو با هم جمع نمی شوند و هر دو یک چیز مستقلی هستند.

توضیح ذلک: از نظر فلسفی، در عالم تکوین چهار چیز وجود دارد: جواهر، اعراض، انتزاعیات و اعتباریات

جواهر چیزهایی هستند که اذا وجد وجود لا فی موضوع

عرض هم نه چیز است و احتیاج به موضوع دارند

انتزاعیات چیزهایی هستند که خودشان وجود خارجی ندارند ولی منشأ انتزاع آنها وجود خارجی دارد. مثلا سقف مسجد در فوق است. فوق در خارج وجود دارد و ما از آن فوقیت را انتزاع می کنیم. فوقیت در خارج نیست و ما آن را از فوق که یک حیثیت وجودیه است که بالای سر ماست انتزاع می کنیم.

اعتباریات چیزهایی هستند که جنبه ی فرضی دارند یعنی ما در خارج یک چیزی را می بینیم و نقشه ی آن را در عالم اعتبار پیاده می کنیم. مثلا در خارج می بینیم سر، بدن را اداره می کند. بعد فردی که اداره کننده ی مجموعه ای است را رئیس می نامیم که از رأس مشتق شده است. یا اینکه در خارج می بینیم دو سیب در کنار هم بر شاخه ی درخت آویزان هستند و در واقع زوج هستند. بعد در عالم اعتبار دو نفر را که با هم ازدواج می کنند زوج فرض می کنیم.

به تعبیر بهتر، امور اعتباریه اموری انشائیه هستند یعنی هـذا رئیس المـدرسه و هـذا زوج هـذه و هکذا. بعضـی از فروض بی اثر است مانند غول نیش دارد و گاه فروضی هستند که ذو اثر هستند مانند رئیس و مانند آن. بنابراین انتزاع از مراحل تکوین است ولی اعتبار چنین نیست و صرف انشاء و فرض است.

اشکال دوم: مطابق تفسیر متکلمین، صحت و فساد امر اعتباری نیست بلکه ادراکی واقعی است. یعنی چیزی است که واقعیت دارد و عقل آن را درک می کند یعنی عقل می بیند که این با مأمور به موافق و یا مخالف است.(البته نمی گوییم که جزء مستقلات عقلیه است. بلکه می گوییم از مدرکات عقلیه است.)

اما شق دوم کلام محقق خراسانی کلام خوبی است. یعنی اگر صحت و فساد را مطابق نظر فقهاء معنا کنیم از مستقلات عقلیه می باشد مانند حسن عدل و قبح ظلم.

اما شق سوم کلام محقق خراسانی این است که در اوامر اضطراری و ظاهری صحت و فساد مجعول شارع است. ما می گوییم: صحت و فساد مجعول بالذات نیست بلکه مجعول بالتبع و بالعرض است. مثلاـ مولی می گوید: اجتنب عن الخمر. مجعول بالذات در اینجا وجوب اجتناب از خمر است ولی مجعول بالعرض آن نجاست خمر است. یعنی معلوم می شود که خمر نجس است که مولی از شرب آن نهی می کند.

از این رو کسی که سوره را فراموش کرده است و به رکوع رفته است مولی می فرماید: نماز صحیح است. چیزی که بالذات مجعول شده است حذف سوره با مقراض برائت است و مجعول بالعرض در آن صحت نماز می باشد یعنی سوره حذف شده است شرعا و ما بقی را هم که کاملا آورده ام از این رو عمل باید صحیح باشد.

اما شق چهارم که مربوط به عمل جزئی در خارج است نیز بی اشکال نیست و آن اینکه محقق خراسانی در این قسم قائل شده است که صحت در اینجا به معنای اولی است که همان نظر متکلمین بوده است. ما می گوییم: صحت در این حال انتزاعی نیست بلکه از مدرکات عقلیه می باشد یعنی عقل می بیند عمل مزبور با واقع مطابق است در نتیجه صحت را درک می کند نه اینکه صحت امری انتزاعی باشد.

بله چه از مدرکات عقلیه باشد و چه از امور انتزاعیه ثمره ای بر آن مترتب نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ معاملات می رویم. محقق خراسانی که در عبادات در چهار مرحله بحث کرد ولی در معاملات در یک کلام می فرماید: صحت و فساد در تمام معاملات مجعول شرعی است. یعنی اگر شارع نمی فرمود: البیع صحیح و القمار فاسد ما صحت و فساد را متوجه نمی شدیم.

صحت و فساد در معاملات و عبادات ۹۱/۰۹/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: صحت و فساد در معاملات و عبادات

بحث در معنای صحت و فاسد بود. معنای آن را در عبادات بیان کردیم و اکنون به سراغ معنای آن دو در معاملات می رویم. محقق خراسانی در مبحث معاملات در یک عبارت می فرماید: صحت و فساد مجعول شرعی هستند و گاه صحت آن را امضا کرده است. مثلاـ قرآن فرموده است: احل الله البیع و یا اوفوا بالعقود. (ایشان در عبادات قائل به جعل شرعی نشد و فقط در مواقع اضطرار قائل شد که صحت مجعول می باشد.)

ص: ۲۳۹

حلیت گاه تکلیفی است مانند حلال و حرام و گاه وضعی است مانند صحت. به هر حال اگر شارع مقدس آن را جعل نکند ما علم به صحت و فساد نداشتیم.

یلاحظ علیه: آنی که شارع مقدس جعل می کند حلیت و یا لزوم وفاء به عقود است. لازمه ی وفاء به عقود و یا حلیت همان صحت می باشد بنابراین صحت مجعول تبعی است نه واجب بالاصاله (در واجبات اضطراری مانند تیمّم هم گفتیم که مجعول بالذات، رفع است و لازمه ی رفع همان صحت می باشد.)

بله اگر مراد از حلیت، حلیت وضعی باشد (صحت) فرمایش محقق خراسانی صحیح است یعنی صحت مجعول بالاصاله می باشد.

الامر الثامن: ما هو المعول عن الشک

از زمان شیخ انصاری و حتی قبل از ایشان روشی در تحقیق مسائل پیدا شده است و آن اینکه اصل در مسأله را بیان می کنند

مثلاـ در اینکه نهی در عبادات یا معاملات آیا مایه ی فساد یا نه این بحث را مطرح می کنند برای اینکه اگر در آینده از نظر ادله ی اجتهادیه به نتیجه نرسیدیم به این اصل مراجعه کنیم. اصل در مسأله به معنای مقتضای قواعد اصولیه ی اولیه است.

این بحث را در دو مقام بحث می کنیم:

المقام الاول: ما هو الاصل فی المسأله الاصولیه

المقام الثانی: ما هو الاصل فی المسأله الفرعیه (مثلا هنگام اذان جمعه معامله کردیم. در روایت آمده است: لا تبع وقت النداء و نمی دانیم معامله ی فوق صحیح است یا نه.)

ص: ۲۴۰

اما المقام الاول: اصل در مسأله ی اصولیه چیست؟ این بحث خود بر دو قسم است:

آیا بحث عقلی است (آیا نهی عقلا دلالت بر فساد می کند؟)

آیا بحث لفظی است. (مثلا مولی که گفته است لا تبع وقت النداء آیا این نهی لفظی دلالت بر فساد دارد یا نه.)

اما الاول: محقق خراسانی می فرماید: اگر مسأله ی ما اصولی باشد و عقلی هیچ اصلی در کار نیست. یعنی از نظر عقل هیچ اصلی وجود ندارد که به آن مراجعه کنیم. زیرا اگر مسأله عقلی باشد بحث در ملازمه و عدم ملازمه است و این حالت سابقه ندارد تا قابل استصحاب باشد زیرا نمی دانیم آیا ملازمه ای هست یا نه از این رو وجود و عدم آن برای ما روشن نیست

ثانیا: حتی اگر روشن هم باشد دیگر نیازی به استصحاب نیست زیرا اگر ملازمه باشد از هم جدا نمی شوند تا محتاج به استصحاب باشیم. مثلا اگر بین اربعه و زوجیت ملازمه باشد هرگز این دو از هم جدا نمی شوند تا نوبت به شک و در نتیجه استصحاب برسد.

ما نیز نکته ی سومی را اضافه می کنیم و آن اینکه قاعده ای در استصحاب است یشترط فی المستصحب اما ان یکون حکما شرعیا (مانند وجوب) او موضوعا لحکم شرعی (مانند زوجیت که موضوع برای وجوب نفقه است). با این بیان ملازمه، نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی از این لا تنقض این مورد را نمی گیرد و در ما نحن فیه استصحابی جاری نخواهد بود.

اما الثانی که بحث لفظی باشد: در این مورد هم اصلی وجود ندارد بگوید دلالت هست یا نه.

ممکن است کسی به استصحاب عدم ازلی تمسک کند یعنی قبل از اینکه لغت عرب وضع شود نه لغتی بود و نه وضعی. بعد که لغت عرب وضع شد نمی دانیم نهی بر فساد وضع شده است یا نه در نتیجه همان عدم وضع را استصحاب می کنیم.

نقول: استصحاب عدم ازلی فاسد است زیرا:

اولا: مرحوم بروجردی این اشکال را مطرح می کرد که لا تنقض الیقین بالشک برای عرف بیان شده است و عرف، عدم ازلی را از مصادیق لا تنقض نمی داند زیرا اگر کسی بگوید که نهی دلالت بر فساد می کند عرفا نمی گویند که او یقین سابق (که در ازل بود) را نقض کرده است.

ثانیا: ما این اشکال را مطرح می کنیم که در اصول قاعده است که یشترط فی صحه الاستصحاب وحده القضیه المتیقنه مع القضیه المشکوکه. در ما نحن فیه متیقن غیر از مشکوک است زیرا متیقن عبارت است از سالبه به انتفاء موضوع یعنی نهی و وضعی نبود در نتیجه دلالت بر فاسد هم نبود. ولی مشکوک عبارت است از سالبه به انتفاء محمول است یعنی وضع هست ولی نمی دانیم بر فساد حمل شده است یا نه.

اما المقام الثانی: اصل در مسأله ی فرعیه.

در این مقام در دو بخش بحث می کنیم: معاملات و عبادات

اما در معاملات: محقق خراسانی در این مورد می فرماید: بر خلاف مسأله ی اصولیه در اینجا اصل وجود دارد و آن اینکه اصاله الفساد فی المعاملات جاری می شود. مثلا من یک معامله ی منهی عنهی را انجام دادم و نمی دانم بیع من صحیح است یا نه. در این حال استصحاب می کنم و می گویم: سابقا مبیع مال بایع و ثمن مال مشتری بود و من نمی دانم با آن معامله مبیع ملک مشتری شده است یا نه و یا ثمن ملک بایع شده است یا نه عدم انتقال را استصحاب می کنیم یعنی مبیع همچنان ملک بایع و ثمن همچنان ملک مشتری می باشد.

ان قلت: اصل دیگری هم وجود دارد و آن عبارت است از اصاله الصحه فی ملک المسلم.

در جواب می گوییم: جایگاه این دو اصل با هم فرق دارد. اصل اول در مورد شبهه ی حکمیه است یعنی نمی دانم معامله ی منهی عنه موجب فساد می شود یا نه. ولی اصاله الصحه فی ملک المسلم که شبهه ای موضوعیه است یعنی می دانیم فرد آگاه به صحیح و فاسد است ولی آیا از او فعل صحیح صادر شده است یا فعل فاسد.

اما در عبادات: مثلا شارع از صوم در روز فطر نهی کرده است. صاحب کفایه می فرماید: مقتضای اصل فساد است زیرا صحت عبادت در گرو امر است و با وجود نهی دیگر نهیی در کار نیست و امر و نهی در یک شیء بعنوان واحد جمع نمی شود. (سابقا که قائل به اجتماع شده بودیم بحث در اجتماع امر و نهی بعنوانین بود نه به عنوان واحد)

مضافا بر اینکه با نبود امر علم به ملاک هم وجود ندارد.

ما اضافه می کنیم: اگر کسی از باب روزه ی قضاء در عید فطر روزه بگیرد شک می کند که با وجود نهی آیا ذمه اش بریء شده است یا نه. اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد از این رو شک در برائت ذمه است و قاعده ی اشتغال حکم به عدم برائت می کند در نتیجه ذمه همچنان مشغول است.

نهی در عبادات ۹۱/۰۹/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی در عبادات

در بحث اینکه آیا نهی در عبادات و معاملات موجب فساد هست یا نه مقدماتی را مطرح کردیم و اصل اولی را هم بیان کردیم.

ص: ۲۴۳

ابتدا نهی در عبادارت را مطرح می کنیم. محقق خراسانی این بحث را سه بخش می کند و بخش سوم را نیز به چهار بخش دیگر تقسیم می کند.

گاه نهی بدون واسطه به متن عبادت می خورد مانند اینکه رسول خدا (ص) به زن حائض می گوید: دعی الصلاه ایام اقرائک.گاه نهی با یک واسطه به متن عبادت می خورد مثلا شارع می فرماید: لا وصال فی الصوم. یعنی کسی نمی تواند دو روزه پشت سر هم روزه بگیرد به این گونه که شب افطار نکند و روزه را دو روز بدون غذا ادامه دهد. در این مثال نهی به صوم خورده است ولی با واسطه که همان وصال باشد.نهی به متن عبادت نخورده است بلکه به جزء، یا شرط، یا وصف ملازم و یا وصف مفارق آن تعلق گرفته است. (مثلا جزء عبادت یا شرط آن منهی عنه می باشد.) همان گونه که ملاحظه می شود در صورت سوم چهار بخش وجود دارد.

محقق خراسانی ابتدا شق سوم را مطرح می کند و بعد به سراغ دو مورد اول می رود فنقول:

اما القسم الثالث فله اصناف:

الصنف الاول: ان یتعلق النهی بالجزء

مثلاـ شارع می فرماید: لا تقرأ العزائم فی الصلاه. یعنی سوره های سجده دار را نباید در نماز واجب خواند. (البته اهل سنت مقید هستند هر هفته لا اقل یک بار این سور را بخوانند و بعد وسط نماز سجده روند و بعد نماز را ادامه دهند.)

حال اگر کسی عامدا یکی از این سوره ها را در نماز خواند لا شک که این جزء فاسد است و این سوره به کار نمی آید زیرا نهی از عبادت حاکی از مبغوضیت است و سوره ی مزبور، مبغوض مولی است و نمی تواند مقرب باشد.

ص: ۲۴۴

حال اگر فرد، سوره ی دیگری هم خواند در این حال محقق خراسانی معتقد است که جزء فاسد است ولی چون جایگزین دارد فساد جزء به کل سرایت نمی کند.

اللّهم اینکه سوره ی دوم محذوری را ایجاد کند و آن اینکه:

یا موالات را از بین ببرد زیرا سوره ی سجده دار اگر خوانده شود موالات نماز چه بسا از بین برود مثلا سوره ی نجم، مفصل است و خواندن آن موالات نماز را خراب می کند و بعد اگر فرد سوره ی غیر سجده دار را هم بخواند بی فایده است.این کار موجب قِران بین السورتین می شود یعنی نباید دو سوره را کنار هم خواند. (البته این کار مکروه است و حرام نیست و به ندرت قائل به حرمت قِران شده اند) ثم ان المحقق النائینی اورد علی المحقق الخراسانی وجوها ثلاثه: محقق نائینی قائل است که نماز در هر حال باطل است چه جایگزین بکند یا نه و چه موالات از بین برود یا نه.

الاشکال الاول: شرع مقدس که می فرماید: لا تصل العزائم فی الصلاه معنایش این است که نماز نسبت به سور عزائم مشروط به عدم می باشد. حتی اگر موالات هم از بین نرود، نماز مزبور ناقص است زیرا شما بشرط لا را تبدیل به بشرط شیء کرده اید و عزائمی که نباید داخل بود، داخل شده است.

یلاحظ علیه: لا تقرأ العزائم فی الصلاه فقط دلالت دارد که سوره ی عزائم در نماز حرام است ولی اینکه بشرط لا است به گونه ای که بشرط لاـ بود یکی از اجزاء و شرایط نماز باشد از روایت استفاده نمی شود. مثلاـ نگاه کردن به نامحرم در حال نماز حرام است ولی با این حال نماز، مقید به عدم نظر نمی باشد.

ص: ۲۴۵

به عبارت دیگر، چیزی که فاسد است نمی تواند متعلق امر باشد ولی اینکه موجب فساد عمل هم شود چیزی نیست که از کلام معصوم استفاده شود.

(بله اگر کسی سوره ی سجده دار را بخواند و سجده کند از باب زیاده در فریضه نمازش باطل است ولی این مطلب دیگری است که ارتباطی به بحث ندارد)

الاشکال الثانی: وقتی فرد سور عزائم را می خواند در نماز چیزی را اضافه کرده است و امام علیه السلام می فرماید: من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده.

یلاحظ علیه: من زاد فی صلاته مربوط به جایی است که فرد چیز اضافه ای را به نیّت نماز بیاورد. اما اگر کسی بدون نیّت نماز چیزی را اضافه کند چنین نیست. محقق نائینی قائل است که حتی بدون نیّت هم نماز باطل است.

در امور تکوینی اضافه در هر حال زیادی است چه فرد عالم باشد و چه جاهل و یا ساهی ولی در امور اعتباری مانند صلات زیادت در صورتی صدق می کند که نیّت اضافه هم وجود داشته باشد.

الاشکال الثالث: امام علیه السلام در حدیث تکلم می فرماید: مهما تکلمت او صرفت وجهک عن القبله فاعد الصلاه. فرد مزبور هم با خواندن سوره ی عزائم تکلم کرده است و باید نماز را اعاده کند.

یلاحظ علیه: مراد از تکلم، تکلم به کلام آدمی است نه مطلق تکلم ولی کسی که ذکر می گوید و یا قرآن می خواند مشمول تکلم نیست.

تا به اینجا کلام محقق خراسانی بدون اشکال بوده است و آن اینکه جزء فاسد موجب فساد عمل نمی شود (البته اگر جایگزین کند)

ص: ۲۴۶

الصنف الثانی: ان یتعلق النهی بالشرط

محقق خراسانی قائل است که اگر شرط، عملی عبادی باشد شرط فاسد موجب بطلان مشروط است. مثلا کسی با آب غصبی وضو بگیرد و یا غسل کند.

اما اگر شرط، توصلی باشد مثلا کسی شلواری از حریر خالص پوشیده باشد، این عمل موجب بطلان نماز نیست زیرا تستر در نماز امری عبادی نیست بلکه توصلی می باشد.

یلاحظ علیه: کلام ایشان در شرط عبادی صحیح است. انما الکلام اگر شرط، توصلی باشد در این حال می گوییم: ان ههنا امورا ثلاثه:

ذات الستر (شلوار ابریشم)الستر (معنای مصدری)التستر (نتیجه ی مصدر) باید دید کدام شرط نماز است. مورد اول و دوم شرط نماز نیست بلکه فقط تستر شرط نماز است. وقتی تستر منهی عنه باشد امر به آن تعلق نمی گیرد. تستر شرط نماز است و واجب و وقتی متعلق نهی باشد و حرام باشد دیگر نمی تواند واجب باشد.

ممکن است این اشکال شود که تستر امری است ذهنی ولی حق این است که تستر امری است واقعی. ساتر همان زیر جامه است و مستور بدن است و تستر همان اتفاقی است که در خارج می افتد یعنی با چیزی، چیزی را بپوشانیم. اعراض نسبی که در فلسفه از آنها بحث می شود یک نوع واقعیتی در خارج دارند. این بر خلاف غول نیش دار است که در خارج واقعیتی ندارد.

الصنف الثالث: تعلق النهی بالوصف الملازم.

مثلاـ شارع می فرماید: لا تجهر فی الصلوات الیومیه. در این مثال، نهی به جهر خورده است نه به خود نماز. جهر وصف ملازم نماز است به این معنا که در خارج دو وجود جداگانه نیست که یکی قرائت باشد و دیگری جهر. (مراد ایشان از ملازم چیزی نیست که همیشه ملازم باشد و هرگز جدا نشود.)

الصنف الرابع: تعلق النهی بالوصف المفارق.

مثلاـ کسی زیر جامه اش غصبی باشد. شارع از غصب نهی کرده است و غصب عنوان مفارق است زیرا نماز با غصب دو چیز جداگانه است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد حکم این دو مورد را شرح خواهیم داد.

نهی در عبادات ۹۱/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی در عبادات

بحث در نهی در عبادات است که آیا موجب فساد می شود یا نه. نظر محقق خراسانی در جزء و شرط منهی عنه را بیان کردیم. ایشان در شرط منهی قائل بود که اگر شرط منهی عبادی باشد مانند وضو در این حال نهی موجب فساد عبادت می شود از این رو اگر کسی با آب غصبی وضو بگیرد چون وضو امری است عبادی نماز هم باطل می شود. اما اگر شرط توصلی باشد نهی از آن موجب فساد عبادت نمی شود بنابراین اگر کسی با آب غصبی لباس نجس را بشوید و با آن نماز بخواند نمازش صحیح است.

ما به ایشان اشکال کرده می گوییم: کلام ایشان در شرط تعبدی صحیح است ولی در شرط توصلی می گوییم: گاه شرط توصلی قبل از نماز است مانند شستن لباس نجس با آب غصبی. ولی بعضی از توصلی ها هستند که در حال نماز هستند در این حال منهی عنه بودن آنها به نماز سرایت می کند. مانند تستر به حریر. وقتی تستر منهی عنه شود دیگر نمی تواند واجب باشد و حال آنکه تستر در نماز واجب است. از آنجا که شیء واحد نمی تواند هم واجب باشد هم حرام از این رو شرط مزبور محقق نمی شود و عمل عبادی باطل است.

ص: ۲۴۸

سؤال: ما الفرق بین الشرط و الجزء: محقق خراسانی قائل بود که نهی از جزء به کل سرایت نمی کند ولی در شرط گفتیم در بعضی موارد سرایت می کند.

جواب: سابقا می گفتیم: در جزء می توان آن جزء را با جزء دیگر جایگزین کرد مثلا بعد از خواندن سور عزائم آن را قطع کرده سوره ی دیگری بخواند. ولی شرط را نمی توان عوض کرد و جایگزین نمود. شرط از ابتدا تا انتها همراه با عمل می باشد.

ولی الآن می گوییم: این از قبیل اجتماع امر و نهی است. به این بیان که اجتماع امر و نهی در جایی است که بین متعلق امر و متعلق نهی عموم و خصوص من وجه باشد. مانند صلاه و غصب. اما اگر بین این دو عام و خاص مطلق باشد مانند صل و لا

تصل فی الحمام این دیگر از محل بحث بیرون می باشد و کسی آن را جایز نمی داند (مگر اینکه نهی حمل بر کراهت شود و الا عمل یقینا باطل است.)

ما نحن فیه از قبیل عام و خاص من وجه است. زیرا مولی از یک سوی می گوید: صل مع الستر و از طرف دیگر می فرماید: لا تلبس الحریر. گاه نماز با ستری غیر از حریر است و گاه با حریر و از آن طرف هم لبس حریر گاه در نماز است و گاه در غیر از نماز. بله یک نقطه ی اجتماع دارند و آن ستر با حریر در نماز است.

این داخل در قسم چهارم است که عبارت است از جایی که نهی به وصف مفارق تعلق بگیرد که بعدا آن را بحث می کنیم.

ص: ۲۴۹

الثالث ما اذا تعلق الامر بالوصف الملازم: مراد از وصف ملازم چیزی نیست که هرگز از ملزوم جدا نشود بلکه مراد آن است که در خارج وجود واحدی داشته باشد. مثلا مولی می فرماید: اقرأ صلاه الظهر و بعد می فرماید: لا تجهر بصلاتک فی الظهر. در این حال جهر و قرائت هر دو در خارج یک وجود واحد دارند و نمی توان گفت هذا قرائت فی الخارج و هذا جهر فی الخلارج از این رو جهر، وصف ملازم برای قرائت است.

ما در این قسم با محقق خراسانی هماهنگ هستیم و می گوییم: نهی در وصف ملازم موجب بطلان عبادت است زیرا نسبت بین متعلق امر (وجوب قرائت در ظهر) و نهی (نهی از جهر در قرائت) عموم و خصوص مطلق است. قرائت عام است و جهر خاص می باشد. چون این دو عنوان واحد دارند و در عنوان واحد، امر و نهی با هم جمع نمی شوند از این رو نمی توان گفت قرائتی که با جهر است مأمور به می باشد و در نتیجه نماز ناقص و باطل می باشد.

الرابع ما اذا تعلق الامر بالوصف المفارق: مانند نماز و غصب که دو حیثیت جداگانه هستند.

حل این قسم بستگی دارد به اینکه در مسأله ی امر و نهی قائل به اجتماع شویم یا امتناع. مطابق مبنای ما که قائل به اجتماع هستیم از این حیثیت ضرری به نماز وارد نمی شود زیرا مرکب امر با مرکب نهی فرق دارد. با این حال ما در قصد قربت اشکال داریم و می گوییم: فردی که در زمین غصبی نماز می خواند نمی تواند قصد قربت کند و با نماز مزبور به مولی تقرب یابد از این رو عمل او باطل خواهد بود.

ص: ۲۵۰

اما اگر کسی مبنای صاحب کفایه را قبول کرد که این دو با هم جمع نمی شوند در این حال اگر کسی امر را مقدم کرد به این معنا که ملاک امر مقدم بر ملاک نهی است باز نماز صحیح است.

اما اگر کسی امتناعی شد و نهی را مقدم کرد در این حال امری در کار نیست و ملاک امر هم با از بین رفتن امر از بین رفته است و در نتیجه نماز نه امر دارد و نه ملاک امر و باطل می باشد.

القسم الثانی: موردی که نهی با واسطه به عبادت خورده باشد. (نه به جزء، شرط، وصف ملازم و یا مفارق)

مثلا مولی می فرماید: لا وصال فی الصوم یعنی نباید کسی دو روز بدون اینکه نیّت افطار کند روزه بگیرد.

در این حال نهی به وصال خورده است و مع الواسطه به خود صوم خورده است و الا خود صوم فی نفسه منهی عنه نمی باشد.

محقق خراسانی در اینجا قائل است که اگر واسطه، واسطه در ثبوت باشد عبادت باطل می شود ولی اگر واسطه در عروض باشد عبادت صحیح است.

توضیح ذلک: گاه واسطه در ثبوت است در توضیح آن گاه می گویند که واسطه، علت می باشد. مثلا آب گرم است ولی گرمی آب به سبب آتشی است که آن را گرم کرده است. آتش در این حال واسطه در ثبوت است و موجب می شود آب گرم شود.

گاه هم می گویند که واسطه در ثبوت عبارت است از جایی که صفت واسطه در ذی الواسطه حقیقتا موجود باشد. یعنی صفت واسطه گرمی است این گرمی در خود آب هم باید باشد.

ولی گاه واسطه در عروض است. این واسطه فقط مصحح نسبت است و صفت واسطه در ذی الواسطه نیست. مانند جری المیزاب که حرکت در واقع مال آب است ولی به واسطه می گویند ناودان هم راه افتاده است.

بنابراین در مثال زید عالم ابوه، نسبت علم به زید مجازا است و الا در واقع پدر او عالم می باشد از این رو این از باب واسطه در عروض است.

با این بیان محقق خراسانی می فرماید: اگر واسطه، واسطه در ثبوت باشد یعنی حکم وصال که حرمت است موجب می شود که صوم هم حرام باشد ولی اگر وصال واسطه در عروض باشد در این حال وصال حرام است و نه خود صوم.

با این حال تمامی مثال ها همه از باب واسطه در ثبوت است نه عروض و لا وصال فی الصوم هم به این معنا است که خود روزه ای این چنین مبغوض مولی می باشد. (برای قسم دوم مثالی در فقه یافت نمی شود.

اما القسم الاول: که نهی مستقیما به خود عبادت می خورد. مانند اینکه رسول خدا (ص) به زن خطاب کرد و فرمود: دعی الصلاه ایام اقرائک.

محقق خراسانی قائل است که یقینا عبادت مزبور باطل می باشد. اگر بخواهیم نماز را تصحیح کنیم یا باید از طریق مبنای متکلمین اقدام کنیم و یا از طریق مبنای فقهاء

میزان نزد متکلمین عبارت است از مطابق مأتی به با مأمور به. مطابق این معیار، وقتی عملی منهی عنه شد دیگر نمی تواند متعلق امر باشد و وقتی امر ندارد دیگر سالبه به انتفاء موضوع می شود و دیگر نمی توان از مطابقت مأتی با مأمور به سخن گفت زیرا اگر مأمور به نیست.

ص: ۲۵۲

اما اگر مطابق فقهاء معنا کنیم که می گویند: معیار عبارت است از المسقط للاعاده و القضاء باز هم نماز باطل است زیرا چیزی می تواند مسقط باشد که یا امر داشته باشد و یا ملاک. عمل عبادی فوق امر ندارد زیرا منهی عنه است و شیء واحد نمی تواند هم منهی عنه باشد و هم مأمور به و نماز مزبور ملاک هم ندارد زیرا عملی که متعلق نهی مولوی ذاتی است مبغوض است و شیء مبغوض فاقد ملاک است و نمی تواند مقرب باشد.

با این حال می گوییم: بهتر بود محقق خراسانی این بحث را تقسیم می کرد و می گفت:

گاه نهی در عبادت مولوی تحریمی است.گاه نهی در عبادت جنبه ی تشریعی بدعی دارد. مانند صلات تراویحگاه نهی از عبادت ارشاد به فساد است. ولی محقق خراسانی همه را در یک قالب ریخته است و مطابق نظر متکلمین و فقهاء مطرح کرده است. ما ان شاء الله فردا این سه مورد را بحث می کنیم.

نهی در عبادات و معاملات ۹۱/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نهی در عبادات و معاملات

بحث در نهی در عبادات است و در جایی که نهی مستقیما به خود عبادت بخورد. گفته اند این نهی بر سه قسم است:

گاه نهی، ذاتی است یعنی دلالت بر مفسده ای در متعلق می کند. مانند: دعی الصلاه ایام اقرائک.گاه نهی، تشریعی است یعنی کسی عبادتی از خود اختراع کرده است. مثلا نمازهای ماه رمضان که شب ها مستحب است را کسی با جماعت بخواند.گاه نهی، ارشادی است یعنی شارع ما را به واقعیتی راهنمایی می کند مثلا می فرماید: لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد. اما قسم اول: ما در وجود نهی ذاتی در عبادات شک داریم زیرا وقتی شارع مقدس به یک مجموعه مانند نماز که داری اجزاء، شرایط و موانع است دستور می دهد و بعد از قسم خاصی مانند نماز در ایام حیض نهی کند به آن نهی ذاتی نمی گویند بلکه به آن نهی ارشادی از شرطیت طهارت حدثیه یا نهی ارشادی از مانعیت حیض می گویند.

ص: ۲۵۳

همچنین است نهی از صوم روز فطر و روز قربان که از آنها حرمت ذاتی فهمیده نمی شود بلکه آنچه فهمیده می شود نهی ارشادی است یعنی اگر روزه بگیرید فاسد است و به کار نمی آید.

بعد صاحب کفایه اشکالی را تحت عنوان لا یقال مطرح می کند. مستشکل در مقام این است که نهی ذاتی را رد کند و می گوید: اگر نماز حائض نهی ذاتی دارد آیا مراد، نماز بدون قصد قربت است یا با قصد قربت. اگر مراد، نماز بدون قصد قربت باشد واضح است که نماز بدون قصد قربت حرمت ذاتی ندارد. اگر مراد، با قصد قربت باشد می گوییم: اصلا قصد قربت متمشّی نمی شود زیرا با وجود نهی نمی توان قصد قربت به سوی خداوند کرد. به عبارت دیگر، با وجود نهی امری وجود ندارد تا فرد آن را قصد کند و به خدا نزدیک شود. بنا بر این این نهی، به نهی تشریعی بر می گردد یعنی حائض در مقام این

است که شریعت سازی کند و در حال حیض نماز بخواند. وقتی نهی، تشریعی شد دیگر نمی تواند ذاتی باشد و الا اجتمال مثلین لازم می آید یعنی یک عمل هم حرام ذاتی باشد و هم حرام (عرضی) تشریعی. (باید توجه داشت که مستشکل در مقام ادعا با ما هماهنگ است ولی ما از طریق دیگر وارد شدیم.)

سپس محقق خراسانی در جواب می فرماید: لانا نقول:

اولا: عبادت چیزی نیست که الآن امر داشته باشد تا صحبت بر سر قصد قربت و عدم آن باشد بلکه از باب قضیه ی شانیه است و به این معنا است که لو تعلق به الامر لکان عباده. یعنی قابلیت این را داشته باشد که اگر امر به آن متعلق شد عبادت شود. بنا بر این چیزی مانند خوردن پنیر نمی تواند عبادت باشد زیرا اگر به آن امر می شد عبادت نبود. ولی نماز حائض چنین قابلیتی را دارد و اگر شارع به زن حائض امر می کرد که نماز بخواند، عمل او عبادت بود. بنا بر این نماز حائض حتی اگر بدون قصد قربت باشد هم عبادت است و هم نهی به آن تعلق می گیرد.

ص: ۲۵۴

ثانیا: اگر اشکال مستشکل وارد باشد در عبادات ذاتیه وارد نیست. عبادات ذاتیه چیزهایی مانند سجده و رکوع کردن است. بله ممکن است کسی بگوید که نماز، بالذات عبادت نیست و اگر امر به آن تعلق نگیرد عبادت نمی باشد ولی این کلام در رکوع و سجود صحیح نیست و این دو ذاتا عبادت هستند زیرا خداوند در سوره ی فصلت می فرماید: لا تسجدوا للشمس و لا للقمر.

ثالثا: مانعی ندارد که یک چیز هم نهی ذاتی داشته باشد و هم نهی تشریعی و اجتماع المثلین هم لازم نمی آید. اجتماع مثلین در محل واحد جایز نیست مثلا در یک نقطه نمی تواند دو سفیدی وجود داشته باشد ولی در دو محل جایز است یعنی نهی ذاتی می تواند به فعل خارجی بخورد و نهی تشریعی به اعتقاد بخورد یعنی اعتقاد به اینکه خداوند به نماز حائض امر کرده باشد.

رابعا: نهی ذاتی اگر هم نهی تشریعی شود، همان نهی تشریعی در فساد کافی است.

یلاحظ علیه: اولا: ما چیزی به نام عبادت ذاتی نداریم حتی سجده و رکوع هم عبادت ذاتی ندارند. اگر چنین بود پس وقتی خداوند به ملائکه امر کرد که به آدم سجده کنند در واقع امر به شرک کرد و ابلیس هم که این کار را نکرد باید رئیس الموحدین بوده باشد.

ثانیا: جواب چهارم ایشان هم اشکال دارد زیرا در این صورت محقق خراسانی اشکال را قبول کرده است زیرا ایشان در مقام این است که بگوید: نهی ذاتی دلالت بر فساد می کند ولی با قبول به اینکه نهی مزبور ذاتی نیست در واقع اشکال را پذیرفته است.

ص: ۲۵۵

اما قسم دوم: که نهی مولوی تشریعی است.

رسول خدا (ص) در شب های ماه رمضان غیر از نوافل شب مقداری نماز می خواند. در این شب ها هزار رکعت نماز وارد شده است. در صحیح بخاری آمده است که یک شب که رسول خدا (ص) در مسجد این نمازها را می خواند جمعی از مردم به ایشان اقتدا کردند. رسول خدا (ص) نهی کرد و فرمود: این نمازها را با من نخوانید زیرا ممکن است بر واجب شود. بعد حضرت، نوافل را در منزل می خواند و به مسجد نمی آمد.

بعدها خلیفه ی دوم یک بار در مسجد دید که مردم تک تک نماز می خوانند و گفت اگر آنها با هم نماز بخوانند بهتر است و در نتیجه أبی بن کعب را به امامت جماعت آنها گماشت بعد گفت: این بدعتی زیبا است.

ما در مورد نماز تراویح در کتاب الانصافی فی مسائل دام فیه الخلاف، مفصلا بحث کرده ایم.

این نهی مسلما موجب بطلان عمل است زیرا اولا عمل مزبور امر ندارد و ثانیا این عمل نوعی افتراء بر خداوند است.

اما قسم سوم: نهی ارشادی

نواهی ارشادی را باید به تبع مرشد الیه تفسیر کرد. گاهی امر ارشادی است ولی معنای آن وجوب است مانند اطیعوا الله که در مورد نماز ظهر و عصر واجب است ولی در مورد نماز شب مستحب می باشد. بنا بر این اوامر ارشادی به خودی خود نه وجوب دارد و نه حرمت بلکه تابع مرشد الیه می باشد. نواهی نیز همین گونه هستند و تابع مرشد الیه هستند اگر از مرشد الیه حرمت استفاده شود، مانند نهی از صلات در ایان حیض که از آن استفاده می شود که نماز مزبور شرطیت طهارت را ندارد واضح است که دلالت بر بطلان عمل می کند.

ص: ۲۵۶

اما اگر از لسان آن کراهت فهمیدیم مانند لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد (از آنجا که اتفاق داریم که نماز خواندن در مسجد مکروه است.) در این حال نهی مزبور دلالت بر فساد ندارد.

تم الکلام فی النهی عن العبادات.

المقام الثانی فی النهی عن المعاملات:

نهی در معاملات بر شش قسم است: (بر خلاف نهی در عبادات که از نظر محقق خراسانی سه قسم بود: ذاتی، تشریعی و ارشادی و از نظر ما دو تا که همان تشریعی و ارشادی است.

گاه نهی به فعل مباشری که سبب است می خورد و آن چیزی است که از عاقد سر می زند که همان عقد است مانند: لا تبع عند النداء.گاه نهی به مسبب می خورد مانند: لا تبع المصحف من الکافر. نهی در این مورد به مسبب خورده است که همان مالک شدن کافر بر مصحف است.گاه نهی به تسبّب می خورد. مثلا کسی می خواهد زنش را طلاق بدهد و آن را به لفظ: انتِ خلیه انجام دهد. زیرا فقط باید گفت: انتِ طالق.گاه نهی به ثمن می خورد مثلا شارع می فرماید: ثمن الخمر حرام.گاه نهی ارشادی است مانند اینکه شارع می فرماید: لا تبع ما لیس عندک.گاه نمی دانیم نهی کدام یک از پنج مورد فوق است.

ان شاء الله این موارد را در جلسه ی بعد بحث می کنیم.

اقتضای نهی در معاملات ۹۱/۰۹/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: اقتضای نهی در معاملات

بحث در این است که آیا نهی در معاملات دلیل بر فساد است یا فقط دلالت بر حرمت تکلیفی و گناه دارد. به عبارت دیگر آیا علاوه بر حرمت تکلیفی، حرمت وضعی هم دارد یا نه.

ص: ۲۵۷

گفتیم محقق خراسانی در این مورد شش قسم را مطرح کرده است:

اما القسم الاول: موردی که نهی به سبب می خورد. یعنی سبب مبغوض مولی است ولی مسبب مبغوض نمی باشد.

مثال اول: خداوند می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا نُودِیَ لِلصَّلاهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ (۱) در این حکم اصل معامله و داد و ستد که مسبب است مبغوض مولی نیست بلکه اصل سبب و ایجاد عقد که موجب فوت نماز جمعه می شود مبغوض است.

در این مورد غالبا می گویند: این نهی دلالت بر حرمت تکلیفی می کند نه بر فساد معامله زیرا بین حرمت سبب و فساد مسبب ملازمه نیست.

البته در مثال فوق دلیل دیگری بر عدم فساد است و آن اینکه نهیی در کار نیست زیرا در آیه ی فوق یک امر داردیم که همان فاسعوا است ولی ذروا البیع تاکید فاسعوا می باشد و چیز مستقلی نیست.

مثال دوم: کسی که در حال احرام است حرام است عقد ازدواج را برای فرد ثالثی بخواند. حال اگر کسی در لباس احرام عقد ازدواج را برای دو نفر خواند، ثابت نیست که عقد مزبور باطل باشد زیرا بین حرمت سبب و فساد مسبب ملازمه ای نیست.

القسم الثانی: موردی که نهی به مسبب تعلق گرفته است مثلا مولی می فرماید: لا تبع المصحف من الکافر. در این مثال سبب که همان ایجاد عقد و گفتن بعت و اشتریت است مبغوض نیست ولی مسبب که همان مالکیت کافر بر مصحف مبغوض است.

۱- (۱) سوره ی جمعه، آیه ی ۴.

صاحب کفایه و شیخ انصاری می گویند: بین حرمت مسبب و فساد مسبب ملازمه نیست.

نقول: به نظر ما ملازمه وجود دارد زیرا وقتی مولی می گوید مسبب نزد من مبغوض است و نباید مصحف را به کافر تملیک کرد دیگر نمی تواند معامله ی مزبور را تنفیذ کند و اجازه دهد. اگر به عرف عقلاء مراجعه کنیم این نکته را درک می کنیم که اگر مولی مسببی را مبغوض بداند چگونه می تواند آن را قانونی و مشروع تلقی کند.

محقق نائینی مانند ما قائل است که معامله فاسد است ولی آن را به شکل دیگری بیان می کند و می فرماید: در صحت معامله سه چیز شرط است:

اولا: فروشنده مالک باشد.

ثانیا: فروشنده محجور نباشد مانند سفیه و یا مانند عین مرهونه که اگر کسی ملکی را نزد کسی رهن گذاشته باشد دیگر نمی تواند آن را بفروشد.

ثالثا: سبب خاصی لازم نداشته باشد مثلا در طلاق حتما باید با سبب خاص که انت طالق است انجام گیرد.

سپس ایشان در مورد قسم دوم اضافه می کند که محجوریت بر دو گونه است گاه تکوینی است مانند این فروشنده صغیر و یا سفیه است و گاه محجوریت شرعی دارد مانند بیع مصحف به کافر که شارع فروشنده را محجور از فروش قرآن به کافر می کند و شارع، مالک را شرعا عاجز می کند.

سپس چند مثال فقهی ارائه می کند و می فرماید: اگر کسی نذر کند گوسفندی را به فقراء صدقه دهد دیگر نمی توانند گوسفند را بفروشد زیرا شارع او را تعجیز کرده است زیرا گوسفند، ملک فقراء شده است.

همچنین اگر کسی خانه را به زید بفروشد و بعد می گوید که خانه را به شرطی به شما می فروشم که آن را عمرو نفروشی زیرا اگر او همسایه ی من شود اذیت می شوم. در این حال خریدار نمی تواند خانه را عمرو بفروشد. در این مورد هم شارع، مشتری را از فروش خانه به عمرو محجور کرده است.

همچنین است معاملات مجانیه مانند غسل و کفن میّت که انسان نباید برای آنها پول بگیرد زیرا اینها ملک خداوند است.

یلاحظ علیه: ما در اصل مدعی با ایشان هماهنگ هستیم ولی راه ایشان را قبول نداریم. ما از راه عرفی پیش آمدیم و گفتیم عرفا بین مبغوضیت مسبب و فساد آن ملازمه است.

نسبتی به راهی که محقق نائینی اتخاذ کرده است می گوییم: انسان هم باید مالك باشد و هم نباید تکوینا محجور نباشد اما اینکه از نظر تکوینی محجور باشد این سبب عدم جواز تصرف نمی شود.

اما در معاملات مجانیه، علت عدم اخذ پول این است که اخذ پول با غرض شارع در تنافی است. غسل و کفن و میّت افعالی است که شارع می خواهد در جامعه مجانا انجام شود از این رو اگر کسی در ازای آن پول بگیرد به سبب این نیست که چون حرام است معامله فاسد می شود بلکه برای این است که اخذ پول و معامله کردن عمل با غرض شارع منافات دارد.

اما در منذور الصدقه اگر کسی گوسفند نذری را بفروشد که معامله ی آن فاسد است به سبب آن است که گوسفند دیگر ملك من نیست و من نمی توانم آن را بفروشم.

ص: ۲۶۰

امـا در مثـال ملك خانه كه بايع شـرط كرده است آن را عمرو نفروشم، در اين مثال من مى توانم خانه را به عمرو بفروشم ولى غايه ما فى الباب بايع حق فسخ دارد و مى توان به خيار تخلف شرط عمل كند.

القسم الثالث: اذا تعلق النهى بالتسبب

در اين مورد نه سـبب مبغوض است و نه مسبب بلكه تسبّب مبغوض است مانند اين كسى با آلت غصبى از دريا ماهى بگيريم و يا مانند اينكه كسى زنش را با لفظ انت خليه طلاق دهد نه با عبارت انت طالق.

ظاهرا اين نهى دليل بر فساد نيست (به شـرط اينكه نهى مزبور ارشاد به فساد نباشـد) بنا بر اين اگر كسـى با آلت غصبى از دريا ماهى بگيرد استفاده از ماهى براى او حلال است و او مالك ماهى مى شود.

بلكه اگر نهى ارشاد بر فساد باشد مانند اينكه در حديث آمده است كه طلاق فقط با عبارت انت طالق انجام مى شود كه ارشاد بر اين است كه اگر با غير از آن باشد طلاق صورت نمى گيرد.

القسم الرابع: اذا تعلق النهى بالتصرف فى الثمن.

مثلا شارع مى فرمايـد: ثمن الخمر حرام. واضح است كه قطعا معامله فاسد است زيرا غرض از معامله اين است كه من بتوانم در ثمن تصـرف كنم و اگر شـارع جلوى تصـرف را بگيرد علامـت آن است كه معامله فاسـد است. شارع نمى توانـد هم معامله را جايز بداند و هم بگويد كه نمى توانى در ثمن تصرف كنى.

القسم الخامس: ان یکون النهی ارشادیا الی الفساد او الی التقیید و التخصیص

یعنی نهی شارع به این معنا است که این کار را نکن زیرا متعلق آن واقع نمی شود. یا اینکه ارشاد به تقیید و تخصیص باشد کما اینکه شارع می فرماید: أُحِلَّ لَکُمْ ما وَراءَ ذلِکُم (۱) که عام است یعنی غیر از این هفت مورد همه ی زن ها بر شما حلال است و بعد در جایی دیگر تخصیص دیگری بر آیه وارد می کند و می فرماید: و لا تنکحوا ما نکح آبائکم و یا و ان تجمعوا بین الاختین. در این موارد هم واضح است که نهی موجب فساد است.

القسم السادس: موردی که نمی دانیم نهی از کدام یک از اقسام پنج گانه ی فوق است. علماء غالبا می گویند این یا از قبیل چهارم است و یا پنجم.

نقول: علماء وجوهی را برای تائید مدعای خود ذکر می کنند که ظنی است مثلا می گویند در اسلام کم پیش می آید که سبب مبغوض باشد. وجوه ظنی ظهورساز نیست. ظهور را باید در فهم عرف جستجو کرد نه اینکه با ادله ی عقلیه ظهور درست کرد.

بنا بر این باید به اصل مراجعه کرد که همان فساد است زیرا مبیع سابقا ملك بایع بوده است و ثمن ملك مشتری بوده است حال نمی دانیم با بیع مزبور که مورد نهی است نقل و انتقال حاصل شده است یا نه، اصل عدم آن است و این همان اصاله الفساد در معاملات است.

۱- (۲) نساء، آیه ی ۲۴.

اشکال: از یک طرف می گویید که اصل در معاملات فساد است و از طرفی می گویید که اصل این است که فعل مسلم را بر صحت حمل کنیم.

در جواب می گوییم: اصل مزبور در معاملات شبهه ی حکمیه است ولی اصل در فعل مسلم اصل موضوعیه می باشد.

تنبیه: ربما یستدل علی فساد المعامله بالنهی التکلیفی

هر جا شارع چیزی را حرام کرده است معامله فاسد است و در کل پنج صورت فوق معامله فاسد می باشد زیرا در روایتی آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (متوفای ۳۲۹) عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ (که کوفی است و بعد به قم آمد و متوفای ۳۰۹) عَنْ أَبِيهِ (از اصحاب امام جواد، هادی و عسکری علیهم السلام است و تاریخ وفات او در دست نیست) عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ (فقیه و ثقه) عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مَمْلُوكٍ تَزَوَّجَ بِغَيْرِ إِذْنِ سَيِّدِهِ (غلامی بدون اجازه ی مولی با دختری ازدواج کرد) فَقَالَ ذَاكَ إِلَى سَيِّدِهِ إِنْ شَاءَ أَجَازَهُ وَ إِنْ شَاءَ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا (این عقد فضولی است و اگر مولی خواست تنفیذ می کند و الا آنها را از هم جدا می کند) قُلْتُ أَصْلَحَكَ اللَّهُ إِنَّ الْحَكَمَ بْنَ عُتَيْبَةَ وَ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيَّ (دو فقیه اهل سنت و ابراهیم نخعی در سال ۹۳ فوت کرده است) وَ أَصْحَابَهُمَا يَقُولُونَ إِنَّ أَصْلَ النِّكَاحِ فَاسِدٌ وَ لَا تُحِلُّ إِجَازَةُ السَّيِّدِ لَهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّهُ لَمْ يَعْصِ اللَّهَ وَ إِنَّمَا عَصَى سَيِّدَهُ فَإِذَا أَجَازَهُ فَهُوَ لَهُ جَائِزٌ. (۱)

۱- (۳) وسائل، باب ۲۴ از ابواب نکاح عبید و اماء

از ذیل روایت استفاده می شکه هر جا که عصیان خداوند باشد معامله باطل است. در واقع مفهوم ذیل رویات بر این امر دلالت دارد.

یلاحظ علیه: شما روایت را خوب تفسیر نکرده اید. منظور روایت که می فرماید: انه لم یعص الله این است که عبد خلاف قانون خدا عمل نکرده است مثلا نرفته است با عمه یا خاله ی خود ازدواج کند و ازدواج او مطابق قانون شرع است. تنها چیزی که باقی می ماند اجازه ی مولی است که اگر ملحق شود عقد صحیح می باشد. ما هم می گوییم که اگر کسی خلاف قانون وضعی خداوند عمل کند همه جا باطل است.

ان شاء الله فردا به سراغ نظریه ی ابو حنیفه و شیبانی می رویم.

مبنای ابو حنیفه در دلالت نهی در عبادات و معاملات ۹۱/۰۹/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مبنای ابو حنیفه در دلالت نهی در عبادات و معاملات

بحث در دلالت نهی بر فساد است. مطلب عجیبی از ابو حنیفه و از دو شاگرد او نقل شده است که قائلند نهی در عبادات و معاملات دلالت بر صحت دارد نه فساد. تنها کتابی که از ابو حنیفه مانده است کتابی است به نام المعلم و المتعلم ولی او دو شاگرد ممتاز داشته است که عبارات او را نقل کرده اند. یکی به نام محمد بن حسن شیبانی (متوفای ۱۹۰) و دیگری به نام ابو یوسف (متوفای حدود ۱۸۸).

همچنین صاحب کفایه نقل می کند که فخر المحققین در میان علماء شیعه به این قول قائل شده است. میرزای قمی در قوانین نیز کلام فخر المحققین را نقل می کند. صاحب کفایه ادله ی ایشان را خوب نکرده است ولی میرزا در قوانین به خوبی به آن پرداخته است ما نیز به نقل از قوانین، ادله ی ایشان را در عبادات و معاملات نقل می کنیم.

ص: ۲۶۴

ابو حنیفه و دو شاگرد او در عبادات دو بیان و تقریر دارند:

البیان الاول: اسماء عبادات برای صحیح وضع شده اند و نماز و صوم برای نماز و صومی که شرعا صحیح واقع می شوند وضع شدند و صرف دعا خواندن و امساک کافی نیست.

از آن طرف، اصل در استعمال، حقیقت است و مجاز احتیاج به قرینه دارد. بنا بر این اگر شارع از صوم در روز عید قربان و یا از نماز در ایام حیض نهی کند، اصل در استعمال حقیقت است و نباید بر معانی مجازی حمل شود.

بنا بر این اگر مولی از روزه نهی کرده است او از روزه ی صحیح نهی کرده است. بنا بر این نهی، از صحت منهی عنه کشف می کند. البته این کشف به دلالت مطابقی و تضمنی نیست بلکه به دلالت التزامی می باشد.

یلاحظ علیه: ما هر دو مقدمه را قبول داریم. هم الفاظ عبادات بر صحیح وضع شده است و هم اینکه اصل در استعمال این است که حقیقت باشد نه مجاز. ولی با این حال باید دید موضوع له در صلات چیست.

صلات چهار پایه دارد که عبارت است از: اجزاء (رکوع و سجود و غیره داشته باشد)، شرایط (رو به قبله باشد)، عدم موانع (نجس در لباس نباشد) و عدم قواطع (فعل کثیر انجام ندهد).

کسانی که قائل هستند الفاظ عبادات بر صحیح وضع شده است ناظر به اجزاء نماز هستند. صحیحی می گوید: نماز بر تام الاجزاء وضع شده است و اعمی می گوید: نماز بر اعم از تام الاجزاء و ناقص الاجزاء وضع شده است. اکثریت علماء تصریح کرده اند که شرایط، و عدم موانع و قواطع از موضوع له خارج می باشد.

ص: ۲۶۵

بنـا بر این نهی دلالـت بر صـحت می کنـد ولی نه به گونه ای که مسـقط امر و نهی باشـد بلکه فقـط به بخشـی از نمـاز که تـام الاجزاء است اشاره دارد. ادعای شـما هنگامی کامل است که مراد از صحیح چیزی باشد که در آن هر چهار مورد رعایت شود و حال آنکه چنین نیست و صحت فقط به اجزاء کار دارد نه سه مورد دیگر.

البیان الثانی: کفایه به این بیان اشاره دارد و صاحب قوانین مفصلا به آن پرداخته است.

آنی که حرام است و متعلق نهی قرار گرفته است صوم صحیح و نمـاز صـحیح است و الا صوم و نماز فاسـد حرام نمی باشـد و نهی به آن تعلق نمی گیرد. بنـا بر این بعـد از تعلق نهی، نبایـد صوم و نمـاز فاسـد باشـد و الا یلزم ان یکون النهی سالبا للقـدره. یعنی قبـل از تعلق من قادر بودم ولی بعـد از نهی از من سـلب قـدرت شـده است و من دیگر نمی توانم نماز و صوم صـحیح را انجام دهد و هرگز معقول نیست که نهی، سلب کننده ی قدرت باشد.

یلاحـظ علیه: بمـا فی الکفـایه: صـاحب کفـایه می فرمایـد: بله صوم و نماز صـحیح حرام است همچنین قبل از نهی هم من قادر هسـتم و نهی نبایـد از من سـلب قـدرت کنـد ولی با این حال می پرسـیم مراد کـدام صـحیح است؟ مراد صـحیح شأنی است نه صحیح فعلی. یعنی صلات صحیحی که اگر امر به آن متعلق شود صحیح می بود.

بنا بر این نهی از صـحت شأنی کشف می کنـد و ما هم قبول داریم ولی مستشـکل می خواهـد بگویـد که نهی از صـحت فعلی کشف می کنـد که ما آن را قبول نـداریم. و الا اگر قرار باشـد فعلا امر هم به آن متعلق باشـد و نهی هم به آن تعلق بگیرد یلزم اجتماع الامر و النهی فی عنوان واحد و هو محال.

ص: ۲۶۶

هذا کله حول العبادات

اما فی المعاملات: صاحب کفایه در این مورد قائل است که اگر نهی به سبب بخورد، کشف از صحت نمی کند اما اگر نهی به تسبّب و یا مسبّب در این حال نهی کشف از صحت می کند.

سبب چون قبل از نهی و بعد از نهی مقدور است از این رو نهی کشف از صحت نمی کند زیرا قبل از نهی هم عمل می توانست صحیح انجام شود.

ولی اگر نهی به تسبّب بخورد مانند نهی از اینکه طلاق با عبارت انت خلیه انجام شود و یا اگر نهی به مسبّب بخورد مانند لا تبع ما لیس عندک، در این حال نهی کشف از صحت می کند زیرا فعل، قبل از نهی مقدور است و اگر قرار باشد بعد از نهی فاسد شود، یلزم ان یکون النهی سالبا للقدره.

یلاحظ علیه: در صحیح و اعم گفتیم که الفاظ معاملات اسماء برای صحیح نزد عرف هستند نه نزد شرع. زیرا معاملات بر خلاف عبادات اختراع شارع نیست و قبلا ـ در میان مردم رواج داشت. مثلا ـ بیع از ابتدا بین مردم بوده است و شارع مقدس بخشی از آن را امضاء کرده است و بخشی را رد کرده است. و نهی هم کشف می کند که معاملات نزد عرف صحیح هستند ولی با این حال صحت نزد عرف ملازم با صحت نزد شرع نیست.

ثمره ی بحث و حل فروعاتی فقهی:

الفرع الاول: در روایت آمده است: لا ـ تصل و فی یدک خاتم من حدید. در روایت دیگر آمده است: لا تصل و فی تکّتک شیء من حدید. آیا این نهی ها موجب فساد است یا نه.

الفرع الثانی: مرجع و زعیم مسلمین دستور دارد که زکات باید در بیت المال جمع شود و نباید هر کس زکات خود را مستقیما پرداخت کند. حال اگر کشاورزی زکات خود را مستقلا پرداخت کند آیا ذمه ای بریء می شود.

الفرع الثالث: صلات تراویح منهی عنه است آیا فاسد هم هست.

الفرع الرابع: از صلات متکتفا نهی شده است (سنی ها به اخذ الیسری بالیمنی یا قبض الیسری بالیمنی تعبیر می کنند.)

الفرع السادس: مؤذن اذان را به حالت غناء ادا کرد و یا اینکه زنی اذان گفت، اذان او کافی است ولی صدای او دِلال داشت یعنی ایجاد ریبه می کرد آیا به آن اذان می شود اکتفاء کرد؟

الفرع السابع: مضاربه امر جایزی است ولی اگر کسی در آن شرط نزول کند آیا مضاربه باطل می شود؟

باید دید این نهی در این موارد از کدام اقسام است (ذاتی است یا تشریعی و یا ارشادی).

بحث اخلاقی: قال امیر مؤمنین علیه السلام: انما یجمع الناس الرضا و الغضب (۱) .

در روز قیامت دو پرچم وجود دارد: یکی برای متقین و یکی برای غیر متقین. میزان در این دو رضا و غضب است. ممکن است انسان عمل خوبی را انجام ندهد ولی به آن کار خیر راضی باشد او در زیر پرچم متقین است و از آن طرف ممکن است کار بدی را انجام نداده باشد ولی در دل به آن راضی باشد او در پرچم غیر متقین است.

۱- (۱) بحار الانوار، ج ۲، ص ۲۶۶، حدیث ۲۷.

بعد امام علیه السلام می افزاید: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّمَا عَقَرَ نَاقَةَ صَالِحٍ وَاحِدٌ فَأَصَابَهُمْ بِعَذَابِهِ بِالرِّضَا یعنی ناقه ی صالح را یک نفر پی کرد ولی چون همه به آن راضی بودند همه عذاب شدند.

بنا بر این رضا و غضب که دو صفت نفسانی در ماست در سعادت و شقاوت ما اثر فوق العاده ای دارد. حب فی الله و بغض فی الله بسیار مهم است و در بعضی از روایات است که لیس الدین الا الحب. مراد حب و بغض ظاهری نیست بلکه حب و بغضی است که به خاطر خداوند باشد. یعنی انسان به گونه ای ساخته شود که منهای تمامی تعلقات زیر سایه ی حب و بغض الهی باشد به این معنا که حتی اگر حب فی الله به ضرر نزدیکان انسان تمام شود انسان باید حب خداوند را ترجیح دهد که البته بسیار سخت است و از امتحانات مهم به حساب می رود.

مفاهیم ۹۱/۱۰/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفاهیم

صاحب کفایه کتاب خود را بعد از مقدمات سیزده گانه به هشت مقصد تقسیم کرده است. اکنون به مقصد سوم رسیدیم که مفاهیم است فنقول:

المقصد الثالث فی المفاهیم:

قبل الورود فی صلب الموضوع نقدم امورا:

الامر الاول: المفهوم اما منطوقی او مفهومی (یا الدلاله اما منطوقیه او مفهومیه)

گاهی انسان مطلب را از ما نطق به المتکلم متوجه می شود که به آن مدلول منطوقی می گویند و گاهی مطلب را از خصوصیات موجود در کلام متکلم متوجه می شود که به آن مدلول مفهومی می گویند.

ص: ۲۶۹

بنا بر این منطوق و مفهوم از صفات مدلول است. ولی با این حال می توان آن از صفات دلالت نیز شمرد زیرا چیزی که از صفات مدلول است قهرا از صفات دلالت هم می باشد زیرا دلالت کلام متکلم بر دو قسم است: گاهی دلالت او به نطقش می باشد و گاهی به خصوصیتی که در کلامش موجود است.

بله، چیزهایی نیز هست که انسان ممکن است آن را متوجه شود ولی جزء مدالیل نیست و جزء معانی می باشد. مثلاـ مفهوم انسان در ذهن ما کلی است و مفهوم زید جزئی می باشد. جزئیت و کلیت از مدالیل نیست بلکه از معانی است که قائم به زید و انسان می باشد. بله اگر تکلم کنم و بگویم: زید جزئی، این به دلالت منطوقی است ولی اگر نطقی در کار نباشد و انسان در حال فکر به آن برسد دیگر سخن از دلالت نیست بلکه جزء معنی می باشد. بنا بر این معانی اعم از مدالیل می باشد.

الامر الثانی: حصر المدالیل فی المنطوق و المفهوم

آنی که مدلول است و لفظ به آن دلالت می کند گاه با دلالت الفاظ است و گاه با دلالتی غیر الفاظ که همان خصوصیات می باشد. از این رو این حصر، عقلی می باشد.

دلالت منطوقی که همان دلالت لفظیه است سه زیر مجموعه دارد:

زیر مجموعه ی اول: الدلالات اللفظیه الثلاثه:

المطابقیه: دلالت لفظ بر تمام ما وضع لهالتضمنیه: دلالت لفظ بر بعض ما وضع لهالالتزامیه: دلالت لفظ بر لازم ما وضع حکیم سبزواری در منطق می گوید:

ص: ۲۷۰

دلاله اللفظ بدت مطابقه حیث علی تمام معنی وافقه

و ما علی الجزء تضمنا وسم و خارج المعنی التزام ان لزم

دلالت مطابقیه و تضمنیه منطوقی است. مثلا از لفظ حیوان هم حیوان فهمیده می شود و هم انسان. ولی دلالت التزامیه، مفهومی می باشد مثلا وقتی لفظ العمی گفته می شود انسان به بصر منتقل می شود.

نکته ی اول: این مفهوم که الآن در مورد آن بحث می کنیم غیر از مفهومی است که بعدا از آن بحث می کنیم (مانند اینکه جمله مفهوم دارد یا نه که اصطلاحی خاص است.) این مفهوم، اعم از آن مفهوم می باشد.

نکته ی دوم: منطقی ها هر سه دلالت را لفظی می دانند و شعر مزبور از حکیم سبزواری نیز همین مطلب را تائید می کند (دلاله اللفظ بدت مطابقه)

اما از نظر ما دو مورد اول به دلالت لفظی است و سومی به دلالت عقلی می باشد از این رو علماء معانی و بیان سومی را دلالت عقلی می دانند.

زیر مجموعه ی دوم: اللازم البین بالمعنی الاعم

در منطق آمده است که لازم گاه بین اخص است و آن چیزی است که با شنیدن ملزوم به لازم منتقل می شویم و هیچ واسطه ای در کار نیست. مثلا با شنیدن اربعه به زوجیت منتقل می شویم. یا اینکه با شنیدن عمی به بصر منتقل می شویم.

ولی گاه باید هم لازم تصور شود و هم ملزوم و هم نسبت بین آن دو، تا بعد به لازم منتقل شود. مثلا زید که لازم است باید تصور شود و بعد پدر و مادر و اجداد او تصور شود و بعد اینها را به هم نسبت دهد سپس متوجه شود که هر کسی چهار جد و جده دارد. در این حال ما دامی که زید تصور نشود و بعد اجداد قریبه ی او تصور نشود انسان متوجه نمی شود که اجداد هر کس چهار تا می باشد.

ص: ۲۷۱

گاه هر سه با هم کافی نمی باشد بلکه هم باید صغری تصور شود و هم کبری و هم نتیجه ی و سپس برای آن برهان اقامه شود تا انسان به مطلب منتقل شود. مانند: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث. بعد از این صغری و کبری باید برهان نیز اقامه شود مبنی بر اینکه تغیر ملازم با حدوث است و نمی شود چیزی هم متغیر باشد و هم قدیم باشد. این هم از بین بالمعنی الاعم می باشد.

هر سه مورد فوق از مقوله ی مفاهیم هستند یعنی به دلالت لفظ نمی باشند. (تکرار می کنیم که این مفهوم با مفهومی که بعدا مطرح می کنیم متفاوت است و این مفهوم اعم از آن مفهوم می باشد.)

زیر مجموعه ی سوم: دلالات سیاقیه:

دلاله الاقتضاء:دلاله التنبیه:دلاله الاشاره: در این سه مورد گاه به جای دلالت از مدلول تعبیر می شود و می گویند: مدلول اقتضاء و هکذا.

توضیح ذلک: گاهی معنای لازم مقصود متکلم است و گاهی مقصود متکلم نیست. اولی خود بر دو قسم است: گاهی لازم به گونه ای است که صدق کلام متکلم بر آن لازم متوقف است. (متکلم قصد کرده است ولی صدق کلام او بر آن لازم مترتب است مانند: رفع عن امتی ما لا یعلمون. واضح است که ما لا یعلمون دنیا را پر کرده است و عدم علم هرگز رفع نشده است و افراد بسیاری هستند که جاهل می باشند. صدق این کلام متوقف بر یک لازم است و آن اینکه المواخذه مقدر باشد یعنی رفع عن امتی المواخذه عما لا یعلمون. به این قسم دلالت اقتضاء می گویند.

گـاه لازم مقصود متکلم است ولی صـدق کلام او بر آن لازم متوقف نیست با این حال اگر این لازم را مقـدر نکنیم کلام او کلامی نا مربوط می باشـد. مثلا یک اعرابی خدمت رسول خدا (ص) عرض کرد: هلکت و اهلکت زیرا: جامعت اهلی فی نهار شهر رمضان. رسول خـدا (ص) در جواب فرمود: کفّر. این بـدان معنا است که جماع در ماه رمضان علت برای کفاره است اگر این علیت در کـار نباشـد دیگر کلام رسول خـدا (ص) ارتبـاطی به سؤال اعرابی نخواهـد داشت. به این قسم، دلالـت تنبیه می گویند.

سوم اینکه متکلم آن را قصـد نکرده است ولی مـا از جمع بین دو کلام آن را متوجه می شویم. (بر خلاف دو مورد اول که متکلم عقاب و یا علیت و معلولیت را قصد کرده است)

مثلا در زمان خلیفه ی دوم زنی را آورنـد که از زمان عروسـی تا به دنیا آمدن فرزندش فقط شـش ماه گذشـته بود. عمر حکم کرد باید او را حد زد زیرا او سه ماه قبر از شوهرش با فرد دیگری ارتباط داشته است.

خبر به امیر مؤمنان علی علیه السـلام رسـید و او فرمود چنین نیست زیرا مطابق قرآن و با ضـمیمه ی دو آیه فهمیـده می شود که اقـل الحمـل شـش ماه است. در یک آیه می خوانیم: و الوالـدات یرضـعن اولادهن حولین کاملین. در آیِه ی دیگر می خوانیم: حمله و فصـاله ثلاثون شـهرا یعنی دوران بـارداری و ایام شـیر دادن سـی ماه است. از این سـی ماه بیست و چهار سال که زمان فصال و شیر دادن است اگر کم شود شش ماه باقی می ماند.

ص: ۲۷۳

چه بسا متکلم در مقام بیان این نبوده باشد که اقل الحمل شش ماه است ولی ما از جمع بین دو کلام او این نکته را استنتاج می کنیم.

المقدمه الثالثه: ابن حاجب کتابی دارد به نام مختصر الاصول که کتابی درسی بوده است که تا زمان صاحب معالم در حوزه های شیعه تدریس می شد. ازدی که اهل شهری در شیراز است آن را شرح کرده است.

ابن حاجب در تعریف منطوق و مفهوم می گوید: المفهوم ما دل علیه اللفظ فی غیر محل النطق و المنطوق ما دل علیه اللفظ فی محل النطق.

ازدی می گوید: مراد از (ما) حکم است یعنی حکمی که دل علیه اللفظ مثلا وقتی می گوییم: ان سلم زید اکرمه، حکم همان اکرمه می باشد همچنین اگر به تو سلام نکرد او را اکرام نکن. در این مثلاـ اکرام و عدم اکرام همان حکم می باشد که از (ما)ی موصول فهمیده می شود.

بعد اضافه می کند: به سبب اینکه موضوع در منطوق غیر از موضوع در مفهوم است از این رو حکم آن دو متعدد شده است و یکی اکرم شده است و یکی لا تکرم.

او تصور کرده است که در موضوع زیدی که سلام می کند موضوع است که باید او را اکرام کرد ولی موضوع در مفهوم زیدی است که سلام نمی کند که نباید او را اکرام کرد.

یلاحظ علیه: ذیل کلام او صحیح نیست و موضوع دو تا نمی باشد. موضوع در هر دو یکی است که همان زید است و سلام و عدم سلام از حالات موضوع است نه جزء موضوع.

ص: ۲۷۴

مرحوم آیه الله بروجردی علاقه ی بسیاری به کتب قدماء داشت و حوزه را نیز متوجه به کتب قدماء کرد. ایشان عبارت حاجبی را جور دیگری غیر از آنی که ازدی معنای کرده است تفسیر می کند که ان شاء الله فردا به آن می پردازیم.

مقدماتی در بحث مفاهیم ۹۱/۱۰/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدماتی در بحث مفاهیم

گفتیم قبل از ورود به بحث مفاهیم اموری را باید متذکر شویم. دو امر را ذکر کردیم.

الامر الثالث: فی تعریف المفهوم

در دو امر اول در مطلق مفهوم بحث می کردیم و گفتیم آن چیزی است که از مطلق لفظ استفاده نمی شود مانند دلالت التزامی (علی قول) و یا لازم غیر بین و دلالات سیاقیه. ولی اکنون در مقام بیان مفهوم اصطلاحی هستیم.

ابن حاجب در مورد مفهوم اصطلاحی تعریفی دارد که آیه الله بروجردی در مورد آن توضیحی ارائه کرده است. ازدی هم تفسیر دیگری برای کلام ابن حاجب ارائه کرده است و محقق خراسانی هم تعریف دومی ارائه کرده است و ما هم تعریف سومی را انتخاب کرده ایم.

ابن حاجب در تعریف مفهوم می گوید: المفهوم ما دل علیه اللفظ فی غیر محل النطق و المنطوق ما دل علیه اللفظ فی محل اللنطق.

او قائل است که در هر دو (لفظ) دخالت دارد ولی یکی در محل نطق است و دیگری در غیر محل نطق.

آیه الله بروجردی که با کلمات قدماء مأنوس بود در تفسیر کلام ابن حاجب می فرماید: متکلم گاه چیزهایی می گوید و به چیزی نطق می کند و مخاطب متوجه می شود به گونه ای که اگر بگویند این کلام را تو گفته ای، متکلم نمی تواند منکر آن شود زیرا به آن نطق کرده است.

ص: ۲۷۵

نوع دیگر چیزهایی است که مخاطب متوجه می شود ولی متکلم به آن نطق نکرده است با این حال، کلام او اشاراتی به آن مطالب داشته است. در این حال متکلم می تواند فرار کند و بگوید من این چیزهایی که می گویید را نگفته ام به آن نطق نکرده ام.

بنا بر این مفهوم چیزی است که لفظ بر آن دلالت می کند ولی در غیر محل نطق است یعنی متکلم به آن نطق نکرده است. بر خلاف منطوق که متکلم به آن تکلم کرده است و در محل نطق است.

تعریف ازدی: ازدی در تفسیر کلام ابن حاجب مشکل دیگری ایجاد کرده است و آن اینکه می گوید: مراد از مای موصوله همان حکم است. (ما هم کلام او را تا اینجا قبول داریم) بعد اضافه می کند که موضوع در منطوق غیر از موضوع در مفهوم است. او تصور کرده است که شرط، جزء الموضوع است بر این اساس تصور کرده است که منطوق در اکرم زیدا ان سلمک، زیدی است که سلام می کند ولی موضوع در مفهوم که عبارت است اگر زید سلام نکرد او را اکرام نکن، زیدی است که سلام نمی کند.

این در حالی است که زید در هر دو موضوع است نه زید همراه با شرط سلام کردن یا نکردن بنا بر این موضوع در هر دو واحد می باشد.

به عبارت دیگر قضایای شرطیه مرکب از سه چیز است: موضوع، محمول و شرط. در زید ان سلم اکرمه، زید، موضوع است و اکرمه، محمول می باشد و ان سلم، شرط می باشد.

ص: ۲۷۶

صاحب کفایه مفهوم اصطلاحی را چنین تعریف می کند (تعریف او گویا ناظر به اشکالی است که در کلام ازدی بوده است): حکم انشائی او اخباری (البته ما معمولا به شکل انشائی مثال می زنیم) تستتبعه خصوصیه المعنی الذی ارید من اللفظ بتلک الخصوصیه فالمفهوم حکم غیر مذکور لا حکم لغیر مذکور.

تعریف ایشان واضح است و آن اینکه مفهوم گاه انشاء است و گاه اخبار و آن حکم را به دنبال دارد، خصوصیت معنایی که از لفظ اراده شده است. مثلا چون سلام کردن علت منحصره در لزوم اکرام است بنا بر این وقتی علت منحصره از بین می رود و او سلام نمی کند، حکم که معلول است هم از بین می رود.

بعد ازدی را نقل می کند و می گوید: مفهوم حکمی است که مذکور نیست ولی موضوعش مذکور است. زیرا متکلم نگفته است که اگر زید سلام نکرد او را اکرام نکن با این حال موضوع آن مذکور است و غیر مذکور نمی باشد زیرا موضوع همان زید است با این حال، حکم در منطوق ذکر شده ولی در مفهوم ذکر نشده است.

یلاحظ علیه: در کلام ایشان یک اشکال کوچک وجود دارد و آن اینکه می فرماید: تستتبعه خصوصیه المعنی این در حالی است که خصوصیت، عین معنا است و خصوصیت که همان علت منحصره است جزء معنا می باشد.

بله می توان گفت، اضافه در این مورد به معنای فی است یعنی خصوصیه فی المعنی.

تعریف ما: ما در تعریف مفهوم می گوییم: حکم انشائی او اخباری لازم للمعنی المراد من اللفظ. (یعنی مفهوم، لازمه ی منطوقی است که از لفظ استفاده شده است یعنی در مثال: زید ان سلم اکرمه، لازمه ی آن این است که اگر سلام نکرد او را اکرام نکن.)

ص: ۲۷۷

با این حال تعریف محقق خراسانی علمی تر می باشد و تعریف ما روشن تر است.

الامر الرابع: آیه الله بروجردی که به کلمات قدماء در اصول و فقه مسلط بود و می فرمود: مسکل قدماء در معامله با مفهوم با راهی که متأخرین در پیش گرفته اند فرق دارد. قدماء قائل بودند که قید، باید مفید فایده باشد به این معنا که اگر بخواهیم کلام متکلم را از لغویت نجات دهیم باید قائل به مفهوم شویم. مثلا در ان سلم زید فاکرمه باید در قید که همان سلام کردن است فایده ای مترتب باشد. فایده اش این است که اگر سلام نکرد حکم به اکرام هم نیست. اگر قید مزبور در حکم، مؤثر نمی بود متکلم که عاقل است نمی بایست آن را استعمال می کرد.

مثلا ابن عباس با اهل سنت زمان خود بحث می کرد. شیعه معتقد است که اگر کسی فقط یک دختر داشته باشد بعد از فوتش کل ثروتش به دختر می رسد ولی اهل سنت معتقد هستند که اگر کسی یک دختر و یک خواهر داشته باشد نصف ارث به خواهر و نصف دیگر به دختر می رسد.

ابن عباس می گوید: در قرآن آمده است: إِنِ امْرُؤٌ هَلَکَ لَیْسَ لَهُ وَلَدٌ وَ لَهُ أُخْتٌ فَلَها نِصْفُ ما تَرَکَ (۱) بنا بر این قرآن می گوید: اگر کسی فوت کند و فرزند نداشته باشد و تنها یک خواهر داشته باشد. ولی اگر در جایی فرد، دختر داشته باشد دیگر نمی شود به خواهر سهمی دارد و الا لازم می آید که قید لیس له ولد لغو باشد.اما متأخرین مسلک دیگری را پیش گرفته اند و آنها از دلالت لفظیه یا اطلاقیه علت منحصره را متوجه شده اند و فهمیدند که شرط، علت منحصره در اکرام است. این علت منحصره گاه از دلالت وضعیه فهمیده می شود به این بیان که می گویند: جمله ی شرطیه برای علت منحصره وضع شده است. و گاه علت منحصره از اطلاق فهمیده می شود به این بیان که مقتضای اطلاق این است که علت مذکور منحصره است و الا اگر علت منحصره نبوده در کنار آن علت چیز دیگری را هم ذکر می کرد.

۱- (۱) نساء، آیه ی ۱۷۶.

یلاحظ علیه: کلام ایشان بسیار خوب است ولی ما وقتی به کتاب الذریعه ی سید مرتضی مراجعه می کنیم می بینیم که همان طور که آیه الله بروجردی فرموده است قائل است که مفهوم برای صون کلام متکلم از لغویت می باشد.

با این حال استدلالات دیگری نیز دارد که شبیه به استدلال متأخرین می باشد. مثلا در مفهوم وصف می گوید: در فی الغنم السائمه زکاه مفهومش این است که معلوفه زکات ندارد زیرا لفظ به منزله ی استثناء است و در استثناء همه قائل به مفهوم هستند. به این معنا که عبارت فی الغنم السائمه زکاه یعنی: لیس فی الغنم زکاه الا ان یکون سائمه. از این رو وصف، نازل منزله ی استثناء است و همان طور که همه در استثناء قائل به مفهوم هستند در وصف هم باید قائل به مفهوم باشیم.

ملاحظه می شود که او از راه تبادر وارد شده است نه از راه صون کلام متکلم حکیم از لغویت. تبادر همان مسیری است که متأخرین پیموده است و می گویند از لفظ، علت منحصره تبادر می کند.

الامر الخامس: صاحب کفایه معتقد است که نزاع در مفهوم صغروی است. یعنی بحث در این است که جمله مفهوم دارد یا نه و الا اگر مفهوم داشته باشد دیگر در کبری بحث نیست و آن اینکه حتما حجّت می باشد. زیرا در این حالت این مفهوم جزء دلالات می شود و نزد عقلاء تمامی دلالت حجّت می باشند.

آیه الله بروجردی قائل بود که کلام محقق خراسانی در میان متأخرین صحیح است و مفهوم نزد متأخرین صغروی است اما بحث در نزد قدماء کبروی است و آن اینکه دلالت هست و شکی در آن نیست ولی بحث است که آیا عقلاء این نوع دلالت را قبول دارند یا نه.

ص: ۲۷۹

یلاحظ علی کلام المحقق البروجردی: بعید نیست که حتی نزد قدماء هم نزاع صغروی بوده باشد. به این بیان که آنها هم قبول دارند قید، در کلام متکلم مدخلیت دارد ولی در مقدار مدخلیت بحث دارند به این معنا که آیا این مدخلیت به آن اندازه است که اگر برود دیگر جانشین دارد در نتیجه مفهوم دارد یا اینکه اگر برود جانشین دارد در نتیجه عبارت متکلم مفهوم ندارد.

مثلا در الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء بحث در این است که اگر آب به قدر کر نباشد آیا جانشین دارد یا نه و به عبارت دیگر آیا مدخلیت قید به اندازه ای است که اگر برود حکم هم می رود به این معنا است که اگر مثلا آب قلیل زیر باران باشد و قطره ی خونی در آن بیفتد نجس می شود یا مدخلیت قید به این اندازه نیست که اگر برود حکم هم برود زیرا ممکن است جانشین داشته باشد و آن اینکه هنگامی که باران بر روی آب قلیل می ریزد، آب قلیل با ملاقات نجس، نجس نمی شود.

به هر حال بر این بحث ثمره ای علمی مترتب نیست.

ان شاء الله در جلسه ی بعد سراغ امر ششم می رویم که عبارت است از اینکه مفهوم گاه مفهوم مخالف است و گاه مفهوم موافق.

مفهوم و معنای آن و مفهوم در جملات شرطیه ۹۱/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم و معنای آن و مفهوم در جملات شرطیه

در مورد مفهوم پنج مقدمه را بیان کردیم و دو مقدمه ی دیگر باقی مانده است:

ص: ۲۸۰

الامر السادس: مفهوم موافق و مخالف

هر گاه حکم در منطوق و حکم و در مفهوم از نظر نفی و اثبات یکسان باشند مثلا هر دو مثبت و یا منفی باشند به آن مفهوم موافق می گویند. مثلا خداوند می فرماید: فلا تقل لهما اف که مفهوم موافق آن این است که به طریق اولی (فلا تضربهما) و (فلا تسبّهما). به مفهوم موافق گاه لحن الخطاب نیز اطلاق می شود.

اما در مفهوم مخالف، مفهوم با منطوق از نظر نفی و اثبات متفاوت می باشد مانند: (ان سلم زید فاکرمه) که مفهوم آن عبارت است از: (ان لم یسلم زید فلا تکرمه.)

الامر السابع: قضایایی که دارای مفهوم است سه رکن دارد:

موضوع: در ابتدای قضیه ی شرطیه می آید.حکم: در انتهای قضیه ی شرطیه می آید.شرط: در وسط می آید. مانند زید ان سلمک اکرمه.

گاهی از اوقات قضیه در ظاهر هر سه چیز را دارد ولی در باطن دو چیز است. این نوع قضایا مفهوم ندارند. مانند: ان رزقت ولدا فاختنه. در این قضیه، ولد، موضوع است و ختان، حکم است و شرط هم ان رزقت می باشد. ولی در واقع، (ولد) همان (رزقت) می باشد. به عبارت دیگر عبارت (اگر فرزند به شما داده شد)، داده شده همان فرزند است.

به عبارت علمی در این قضایا، شرط محقِّق موضوع است و هر جا چنین باشد قضیه، مفهوم ندارد.

اذا عرفت هذا فاعلم: يقع الكلام فی فصول

ص: ۲۸۱

الفصل الاول: فی مفهوم جمله الشرطیه

در مثال: زید ان سلم اکرمه بحث است که آیا مفهوم دارد یا نه. صاحب کفایه بر مفهوم داشتن جمله ی شرطیه پنج دلیل اقامه کرده است.

الدلیل الاول: التبادر

از جمله ی شرطیه الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء تبادر می کند. وقتی کسی می گوید که اگر زید سلام کرد او را اکرام کن فهمیده می شود که در صورت سلام باید اکرام شود و اگر سلام نکند هرگز نباید اکرام شود.

صاحب کفایه دو اشکال بر این دلیل اقامه می کند:

اشکال اول: این تبادر صحیح نیست بنا بر این اگر متکلم جمله ای را استعمال کند و فقط منطوق آن را لحاظ کرده باشد و هرگز نزد او مفهومی در کار نباشد او باید مرتکب مجاز شده باشد. زیرا جمله را در غیر ما وضع له استعمال کرده است. ما وضع له عبارت است از الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء.

مثلا امام علیه السلام می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. این یک جمله ی شرطیه است و در آن (الماء) موضوع است و (لم ینجسه) حکم و محمول است و به حد کر رسیدن شرط است. اگر این جمله مفهوم داشته باشد لازمه ی آن این است که اگر آب، کر نباشد باید با ملاقات با نجس، نجس شود. این در حالی است که چنین نیست مثلا اگر آبی جاری باشد که منبع داشته باشد آن نیز با ملاقات با نجس، نجس نمی شود.

بنا بر این اگر دلیل اول صحیح باشد باید این حدیث و مانند آن مجاز باشد.

اشکال دوم: اگر متهمی جمله ای بگوید که مفهوم داشته باشد و مفهوم آن به ضرر آن باشد و قاضی هم بخواهد به آن اخذ کند، متهم می تواند بگوید من این مفهوم را اراده نکرده بود و از اتهام وارد شده فرار کند.

اگر مفهوم تبادر می کرد دیگر کسی نمی توانست از آن فرار کند بنا بر این دلیل بر تبادر صحیح نیست.

الدلیل الثانی: الانصراف

جمله ی شرطیه منصرف به اکمل الافراد است. برای توضیح این مطلب باید مقدمه ای ذکر کنیم.

اگر بخواهیم از قضایا مفهوم بگیریم باید سه مرحله را طی کنیم:

اول: دومی باید مترتب بر اولی باشد. اکرام مترتب بر سلام باشد و عدم انفعال مترتب بر کریت باشد. گاهی ترتّب نیست بلکه ناگهانی است مانند: خرجت فاذا زید بالباب

دوم: ترتّب به نحو علیت باشد. گاه ترتّب هست ولی علیتی در کار نیست مثلاـ در کل ما قصّرت افطرت، و کل ما افطرت قصّرت. و یا مثلا می گویند: هر موقع شب کوتاه شود روز بلند می شود و بر عکس.

سوم: علیت منحصره باشد یعنی علت اکرام فقط سلام باشد نه چیزی غیر از آن.

دو تای اول قابل اثبات است ولی سومی نه. بنا بر این سومی را از باب انصراف درست می کنند اگر علیت منحصره نباشد دیگر اکمل افراد نیست و اگر علیت منحصره باشد اکمل افراد است. مثلا مولی می گوید هر وقت تشنه هستم آب بیاور. آب آوردن هم می توان آب خوردن باشد و هم آب شور ولی آب خوردن اکمل افراد است از این رو به همان اکمل افراد منصرف می شود.

ص: ۲۸۳

محقق خراسانی دو اشکال به این دلیل وارد می کند و می گوید:

اولا: قبول نداریم علت منحصر اکمل افراد باشد و غیر منحصر اضعف باشد. در علیت هر دو یکسان هستند و مجرد اینکه یکی جانشین ندارد و دیگری دارد سبب اکملیت و اضعفیت نمی شود.

ثانیا: برای انصراف باید علتی در کار باشد و علت آن یا کثرت وجود است یا کثرت استعمال اگر بگویند: فلان کلام منصرف به فلان چیز است یا باید کثرت وجود در کار باشد و یا کثرت استعمال. علت منحصره هیچ یک از این دو را دارا نیست. و این در حالی است که علت منحصره نه بیشتر از کثرت غیر منحصره است و نه استعمال آن بیشتر می باشد.

دلیل سوم: تمسک به اطلاق.

این دلیل در کفایه به سه صورت بیان شده است:

صورت اول را صاحب کفایه با این عبارت بیان می کند: ان قلت، نعم و لکنه قضیه الاطلاق بمقدمات الحکمه.

صورت دوم: صاحب کفایه آن را با این عبارت بیان می کند: ثم انه ربما یتمسک...

صورت سوم: صاحب کفایه آن را با این عبارت شروع می کند: و اما توهم انه قضیه اطلاق الشرط...

اما صورت اول: این از باب تمسک به هیئت جمله ی شرطیه است. به این گونه که اطلاق در صورتی است که مقدمات حکمت وجود داشته باشد. بر این اساس می گوید: مفاد هیئت در زید ان سلم اکرمه عبارت است از العلاقه اللزومیه بین السلام و الاکرام.

ص: ۲۸۴

بعد اضافه می کند: ظاهر این است که سلام جانشین ندارد و الا حتما متکلم می بایست به آن اشاره می کرد و می گفت: اگر سلام کرد و یا اطعام کرد. از اینکه در مقام بیان بود و فقط به یک مورد که سلام است اشاره کرده است متوجه می شویم که سلام کردن علت منحصره می باشد. از این رو هیئت جمله ی شرطیه حاکی از این است که سلام علت منحصره است.

بعد مثال می زند و می گوید: اگر امر دائر باشد که واجب نفسی است یا غیری مثلا مولی بگوید: انصب السلم و ندارم فقط باید نردبان را کار بگذارم و بس یا اینکه باید کار بگذارم تا به پشت بام بروم. علماء می گویند که بر واجب نفسی حمل می شود نه بر واجب غیری زیرا اگر واجب نفسی باشد دیگر خودش هست و بس و به بیان زائدی احتیاج نیست ولی اگر غیری باشد باید اضافه می کرد: نردبان را نصب کن و به پشت بام برو.

در ما نحن فیه هم اگر سلام کردن علت منحصره نبود احتیاج به بیان زائد داشت و متکلم می بایست می گفت: اگر سلام کرد و یا طعام داد.

محقق خراسانی بر این استدلال اشکال می کند و می گوید: علت منحصره هم مانند علت منحصره احتیاج به بیان زائد دارد. اینکه علت منحصره بیان می خواهد واضح است. ولی علت منحصره هم بیان می خواهد و آن اینکه متکلم باید اضافه کند که علت همین است و چیز دیگری نیست.

بعد اضافه می کند و می گوید: قیاس شما به واجب نفسی و غیری باطل است زیرا واجب نفسی قید زائد نمی خواهد ولی واجب غیری احتیاج به قید زائد و بیان زائد دارد. بر خلاف ما نحن فیه که هم علت منحصره و هم علت غیر منحصره هر دو قید و کلام زائد می خواهد.

ص: ۲۸۵

ما ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را نسبت به کلام ایشان می گوییم.

مفهوم در جمله ی شرطیه ۹۱/۱۰/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم در جمله ی شرطیه

سخن در مورد ادله ی کسانی است که معتقدند جمله ی شرطیه دارای مفهوم است. گفتیم محقق خراسانی پنج دلیل در کفایه ذکر کرده است.

دلیل اول و دوم در مورد تبادر و انصراف بود که در جلسه ی قبل متذکر شدیم. سپس محقق خراسانی سه دلیل دیگر را مطرح می کند که از باب تمسک به اطلاق است و هر سه، سه بیان است. اولی را دیروز مطرح کردیم فنقول:

الدلیل الرابع: (تقریر دوم از تمسک به اطلاق)

محقق خراسانی در تقریر اول به مفاد هیئت جمله ی شرطیه تمسک کرده بود ولی در این تقریر به اطلاق جمله ی شرط (ان سلم) تمسک می کند.

قانون کلی بر این است که اگر شیء علت منحصره باشد مطلقا مؤثر واقع می شود چه قبل، همراه و بعد او چیزی باشد یا نه. اما اگر علت غیر منحصره باشد فقط در یک صورت مؤثر است و آن موردی که چیزی قبل و همراه او نباشد و الا ـ اگر قبلش چیزی باشد، همان قبل مؤثر است و اگر همراه او چیزی باشد هر دو مؤثر هستند.

اذا علمت ذلک: ظاهر در جمله ی شرطیه که مطلق است این است که علت منحصره است و چه قبلش چیزی باشد یا همراه و بعد از او در هر حال فرقی نمی کند و علت، مطلقا مؤثر است.

ص: ۲۸۶

اشکال محقق خراسانی: ایشان در جوابی بسیار کوتاه می فرماید: چنین اتفاقی نادر است.

الدلیل الخامس: (تقریر سوم از تمسک به اطلاق)

محقق خراسانی می فرماید: ما نحن فیه از قبیل این است که مولی امر کند و ما ندانیم مراد او واجب تعیینی است یا تخییری. گاه واضح است که مراد مولی کدام واجب است مثلا می فرماید: ان افطرت فاطعم ستینا مسکینا. در این مثال واضح است که مراد او واجب تعیینی است و گاه می فرماید: ان افطرت فاطعم ستین مسکینا او صم ستینا یوما در این مثال هم واضح است که مراد او واجب تخییری است.

اما اگر در کلام مولی شک کنیم مثلا مولی می فرماید: ان افطرت فاطعم ستینا مسکینا و ما شک داریم آیا فقط اطعام شصت مسکین کافی است یا اینکه چیز دیگری هم در کار است. اصولیون می گویند که باید حمل بر واجب تعیینی شود زیرا وقتی مولی آن را گفت و ساکت شد پس چیز دیگری مد نظرش نبود و الا آن را بیان می کرد.

در ما نحن فیه هم اگر سلام کردن زید علت منحصره در لزوم اکرام او باشد سکوت مولی به جا است و الا اگر علت منحصره نبود مولی می بایست آن لنگه ی دیگر را هم ذکر می کرد.

نقول: این تقریر چیز جدید نیست و همان تقریر اول و دوم است.

اشکال محقق خراسانی: ایشان مطلب دقیقی را به عباراتی بسیار پیچیده بیان می کند.

حاصل کلام ایشان این است که بین علت منحصره و غیر منحصره و بین واجب تعیینی و تخییری فرق است. تعیین و تخییر در ماهیت علیت اثرگذار است اگر واجب، تعیینی است، تعیین در ماهیت وجوب مدخلیت دارد و هکذا تخییر در ماهیت واجب تخییری مدخلیت دارد.

ص: ۲۸۷

بنا بر این اگر واجب تعیینی باشد و مولی سکوت کند سکوت او صحیح است ولی اگر واجب تخییری باشد و مولی سکوت کند مرتکب اشتباه شده است.

این بر خلاف ما نحن فیه است که انحصار و عدم انحصار در ماهیت علیت اثرگذار نیست. علت چه جایگزین داشته باشد یا نه در علیت هیچ نقشی ندارد.

نقول: متکلم دو مقام بیان دارد: مقام اول این است که آیا شرط (مانند سلام کردن زید) علت ناقصه است یا تامه یعنی آیا ضمیمه می خواهد یا نه.

مقام دوم این است که می دانیم علت تامه است ولی نمی دانیم جانشین هم دارد یا نه.

اگر متکلم در مقام بیان اول باشد، ارتباطی به مفهوم ندارد. مثلا نمی دانم در جواب سلام آیا سلام علیکم کافی است یا اینکه باید بگوید: سلام علیکم و رحمه الله. در این مقام می گوییم که همان سلام علیکم کافی است. در این مقام نمی توانیم به مفهوم اخذ کنیم.

بله اگر متکلم علاوه بر این مقام در مقام دوم هم باشد یعنی علاوه بر اینکه می خواهد بگوید: سلام کردن زید علت تامه در لزوم اکرام است است می خواهد بگوید که فقط سلام کردن علت اکرام است نه چیز دیگر، در این حال می توان به مفهوم جمله اخذ کرد.

اگر متکلم در مقام دوم باشد به مفهوم اخذ می کنیم و اگر بعد دیدیم که متکلم به یک یا چند جایگزین اشاره کرده است ناچاریم مفهوم را مقید کنیم. مثلاـ مولی می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. اگر مولی در مقام بیان اول باشد عبارت مفهوم ندارد ولی اگر در مقام بیان دوم باشد مفهوم دارد و آن اینکه اگر آب به قدر کر نرسد با ملاقات نجس، نجس می شود. حال اگر دیدیم که آب قلیل اگر زیر باران باشد با ملاقات نجس، نجس نمی شود و یا اگر آب جاری قلیل، به منبع وصل باشد نجس نمی شود می گوییم: مفهوم در این مورد قید می خورد.

با این توضیح باید دید که جملات شرطیه در مقام بیان اول است یا در مقام بیان دوم و غالبا هم متکلم در مقام بیان اول است یعنی متکلم غالبا می خواهد بگوید که علت مزبور ناقص نیست و ضم ضمیمه نمی خواهد ولی دیگر در مقام بیان این نیست که بگوید علت مزبور جایگزین نیز ندارد.

به هر حال در تشخیص مفهوم و عدم آن هیچ یک از ادله ی پنج گانه ی فوق صحیح نیست و صحیح همین ملاکی است که توضیح دادیم.

ثم ان السید البروجردی وجه ششمی را هم اضافه کرده است و آن اینکه اگر یک شیء یک علت داشته باشد خود آن شیء مؤثر است ولی اگر جانشین داشته باشد دیگر خود آن شیء مؤثر نیست بلکه جامع بین آن دو مؤثر خواهد بود.

مثلاـ اگر آتش علت منحصره در حرارت باشد خودش به تنهایی مؤثر است ولی اگر آتش به ضمیمه ی آفتاب مؤثر در گرم کردن آب باشد در این حال نه آتش به تنهایی مؤثر است و نه آفتاب بلکه جامع بین آن دو مؤثر می باشد. زیرا در فلسفه آمده است که لا یصدر الواحد الا من واحد از این رو حرارت و گرمای آب فقط باید از یک چیز صادر شود و آن نه آتش است و نه آفتاب بلکه جامع بین آن دو است که واحد می باشد.

بعد اضافه می کرد که ظاهر در زید ان سلم اکرمه این است که سلام کردن خصوصیت دارد و در نتیجه علت منحصره است و الا اگر خصوصیت نداشته باشد دیگر خودش مؤثر نیست بلکه جامع بین آن و چیز دیگر مؤثر است.

بعد می فرماید: من این تقریر را به محقق خراسانی ارائه کردم ولی ایشان قبول کرد و فرمود: این بیان فلسفی است و بیان فلسفی برای ما ظهور ایجاد نمی کند. ما باید به دنبال ظهور عرفی باشیم و ظهور عرفی با قاعده ی لا یصدر الواحد الا من واحد تصحیح نمی شود.

نقول: اشکال محقق خراسانی وارد است ولی ما اگر بودیم اشکال دیگری می کردیم و می گفتیم: قاعده ی فلسفی مزبور اگر صحیح باشد فقط مربوط به خداوند است که بسیط من جمیع الجهات و واحد به تمام معنا است و ارتباطی به گرمای آب و آتش و خورشید ندارد که هزاران کثرت دارند و متحصل از انرژی های متفاوت می باشند.

..

..

مفهوم در جمله ی شرطیه ۹۱/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفهوم در جمله ی شرطیه

سخن در مورد ادله ی کسانی است که اعتقاد دارند جمله ی شرطیه مفهوم دارد. محقق خراسانی پنج تقریب از ایشان نقل کرده و آنها را مورد نقد قرار داد.

در جلسه ی قبل بیانی از آیت الله بروجردی نقل کردیم و امروز به سراغ دو بیان دیگر می رویم:

بیان اول (الوجه السابع): آیت الله نائینی: اگر متکلم می گوید: ان سلم، ظاهر آن این است که سلام علت منحصره ی اکرام است. اگر چنین نباشد دو احتمال دیگر هست:

یکی اینکه سلام علت تامه نباشد بلکه جزء العله باشد.

ص: ۲۹۰

دوم اینکه سلام علت تامه باشد ولی جایگزین هم داشته باشد.

ما هر دو احتمال را با اطلاق کلام متکلم رد می کنیم. متکلم فقط گفته است: ان سلم و قیدی هم نیاورده است او نگفته است ان سلم و اطعم (با واو عطف کند) تا علامت این باش که سلام جزء علت است همچنین نگفته است ان سلم او اطعم (با او عطف کند) تا علامت آن باشد که سلام هرچند علت تامه است ولی جایگزین دارد

یلاحظ علیه: این کلام تازه ای نیست بلکه یکی از همان احتمال هایی است که محقق خراسانی نقل کرده است که عبارت بود

از تمسـک به اطلاق شـرط که می فرمود: سـلم اطلاق دارد و نه (واو) دارد که علت ناقصه باشـد و نه (او) که علت تامه باشـد. نقول: او چون واو نیاورد متوجه می شویم که آنچه ذکر شـده است علت تامه است ولی این در مفهوم گیری کافی نیست بلکه بایـد ثـابت کنیم که او در مقـام بیان تمامی افراد بوده است و اینکه آنچه ذکر شـده است جایگزین نـدارد. این چیزی است که قابل اثبات نیست و با اطلاق نمی توان به آن دست یافت.

به عبات دیگر، احراز جهت اول آسان است ولی در مفهوم گیری بی فایـده است و جهت ثانی اگر ثابت شود در مفهوم گیری مؤثر است ولی قابل احراز نیست. مثلا در الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شـیء، کریت علت تامه است ولی منحصره نیست بلکه اگر آب قلیل منبع داشته باشد و یا به باران وصل باشد منفعل نمی شود.

ص: ۲۹۱

بیان دوم (الوجه الثامن): آیت الله بروجردی در بیان دومی که مختار اخیر ایشان بود می فرماید: جمله ی شرطیه گاهی مفهوم دارد و گاه مفهوم ندارد. اگر شرط علت برای جزاء باشد مفهومی در کار نیست اما اگر شرط، صرف ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط باشد در این حال مفهوم دارد.

مثال برای جایی که علت باشد: ان شربت مسهلا فیزیل الصفراء. در اینجا مفهومی در کار نیست زیرا قید زائدی در کار نیست و فقط از مسهل استفاده شده است. مفهوم در جایی است که موضوع باشد و قید آن از بین برود ولی در اینجا موضوع قید زائدی ندارد.

مثال برای جایی که از باب ثبوت عند الثبوت باشد: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء این عبارت می گوید: ثبوت عدم انفعال با ثبوت کریت ملازمه دارد. در این مثال مفهوم هست زیرا علاوه بر موضوع که ماء است قید زائدی هم هست که همان رسیدن به حد کر است.

بعد اضافه می کند مفهوم داشتن این به شرط آن است که قید دلالت کند که جانشین ندارد. یعنی قید دلالت کند که علاوه بر اینکه علت تامه است جانشین هم ندارد.

یلاحظ علیه: از کجا می توان ثابت کرد که قید، جانشین ندارد. دلیلی نداریم که قید علاوه بر اینکه علت تامه است علت منحصره هم می باشد.

الوجه التاسع: ما قائل هستیم که باید تفصیل داد. گاه شرط از باب ضدانی هستند که شق سومی ندارند مانند سفر و حضر. (بر خلاف سیاهی و سفیدی که ثالث و رابع هم برای آن متصور است مانند اصفر و اخضر بودن) هکذا استطاعت و فقر، عدل و ظلم از ضدانی هستند که شق ثالثی ندارند. در این موارد مفهوم هست و الا لازم می آید که مولی حرف لغوی زده باشد. مثلا اگر مولی بفرماید: ان سافرت فافطرت. این نشان می دهد که سفر، در افطار مدخلیت دارد و الا اگر حضر هم مانند سفر باشد استعمال قید سفر لغو می بود زیرا معنایش این بود که در هر حال می توان افطار کرد.

ص: ۲۹۲

هکذا در ان استطعت فحج. مفهوم آن این است که اگر استطاعت نداری حج هم بر تو واجب نیست. اگر مفهوم نداشته باشد لازمه ی آن این است که حتی فقیر هم که استطاعت ندارد واجب حج به جا آورد از این رو چرا مولی از قید استطاعت استفاده کرده است؟

مثال سوم: رسول خدا (ص) می فرماید: لیس لعرق ظالم حق. یعنی ریشه ی ظالم مستلزم حقی نیست. که این حتما مفهوم دارد و الا استعمال قید ظلم می بایست لغو باشد. از این رو اگر زید از شما زمینی خرید و در آن گندم کاشت و بعد مفلّس شد و نتوانست پول صاحب زمین را بدهد. حاکم حکم می کند که مفلّس محجور المعامله است از این رو اگر مالی پیدا کرد مال صاحب زمین است. زمین مال صاحب زمین است و حاکم هم حکم می کند که زمین را تصاحب کند ولی کشاورز در آن زحمت کشیده است و مثلا گندم کاشته است. عرق آن ظالم نیست از این رو صاحب زمین باید صبر کند که صاحب زمین محصول خود را درو کند و بعد زمین را تصاحب کند. مالك زمین نمی تواند محصول او را خراب کند و دور بریزد و زمین را بگیرد.

بله مالك می تواند بگوید: من صبر می کنم و کشاورز باید اجرت تأخیر بدهد.

مثالی دیگر: کسی با صاحب زمین مزارعه کرده است و هر دو پرکار هستند و گندم در زمین رسیده است و ولی مزارع نیامده است که زراعت را برداشت کند و زمین را تحویل مالك دهد. در اینجا مزارع چون ذی حق است باید زراعت را بردارد و به خاطر تأخیری که ایجاد کرده است به صاحب زمین اجرت دهد.

مثال سوم: فردی زمین مشاعی را خریده است که دو برادر مالک آن بودند و یکی از برادران سهم خود را به او فروخته است خریدار در زمین زراعت کرده است. شفیع (یکی از برادرها) از حق شفعه ی خود استفاده می کند و سهمی که را تو خریده ای را می خرد و مالک می شود. او حق ندارد زراعت شما را از بین ببرد بلکه باید صبر کند تا شما محصول خود را درو کنی.

اما اگر شرط، از قبیل ضدانی که لا ثالث لهما است نباشد در آنجا معتقد هستیم که علت، علیت تامه را ثابت می کند ولی علیت منحصره ثابت نمی شود. مثلا در مثال الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء گفتیم که کریت علیت تامه است ولی ثابت نمی شود که منحصره هم هست و چیزی غیر از کریت در عدم انفعال دخالت ندارد به این معنا که اگر کر نباشد در هر حال با ملاقات نجس، نجس می شود.

نمی توان ثابت کرد که متکلم در مقام انحصار هم هست. بله اگر به هر دلیلی ثابت شود که متکلم علاوه بر علت تامه بودن در مقام بیان علت منحصره هم هست مفهوم ثابت می شود.

ان قلت: در روایتی می خوانیم:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَاءِ الَّذِي تَبُولُ فِيهِ الدَّوَابُّ وَ تَلَغُ فِيهِ الْكِلَابُ وَ يَغْتَسِلُ فِيهِ الْجُنُبُ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَاءُ قَدْرَ كُرٍّ لَمْ يُنَجِّسْهُ شَيْ ءٌ (۱) سابقا حمام کم بود و سابقا در غدیر که همان گودال های آب و غسل می کردند و دواب مانند سگ و غیره از آن آب می خوردند. امام علیه السلام نیز در جواب می فرماید: اگر آب قلیل نبود و کر بود نجس نمی شود.

۱- (۱) کافی، ج۳، ص ۲، حدیث ۲.

اشکال شده است که مطابق بیان شما این روایت نباید مفهوم داشته باشد و حال آنکه امام علیه السلام در مقام بیان مفهوم است یعنی اگر قلیل باشد نجس می شود.

نقول: موضوع غدیر و گودال آب است و در آن اتصال به منبع وجود ندارد باقی می ماند که به آب باران وصل باشد که آن هم به ندرت پیش می آید. بنا بر این موضوع سؤال در روایت فقط دائر مدار آب قلیل و کر است.

در روایت دیگری می خوانیم که از امام سؤال شده است که حیوانی را سر بریدیم خون زیادی هم جاری شد ولی حیوان نه چشمش را تکان داد و نه دمش را. امام علیه السلام می فرماید: حیوان مزبور نجس است زیرا: علی علیه السلام فرموده است: إِذَا طَرَفَتِ الْعَيْنُ أَوْ رَكَضَتِ الرِّجْلُ أَوْ تَحَرَّكَ الذَّنَبُ وَ أَدْرَكْتَهُ فَذَكِّهِ (۱) امام علیه السلام در واقع به مفهوم کلام امیر مؤمنان علیه السلام تمسک کرده است و فرموده است چون او نه چشمش را باز کرد و نه پا و دمش را تکان داد مذکی نشده است.

محقق خراسانی دلیل نافیان مفهوم را ذکر می کند که به آن نمی پردازیم. ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ شخص و صنف حکم می رویم.

بحث اخلاقی: قال علی علیه السلام: وَ هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ (۲)

حب به معنای حب مادی نیست بلکه به معنای حب الهی است. یکی از وظائف مسلمین این است که به خداوند و رسول او و اولیاء الله او محبت داشته باشند. خداوند متعال می فرماید: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ (۳) . آیات کریمه وارد شده است که محبت رسول یکی از وظائف ماست. در آیه ی دیگری می خوانیم: قُلْ إِنْ كانَ آباؤُكُمْ وَ أَبْناؤُكُمْ وَ إِخْوانُكُمْ وَ أَزْواجُكُمْ وَ عَشِيرَتُكُمْ وَ أَمْوالٌ اقْتَرَفْتُمُوها وَ تِجارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسادَها وَ مَساكِنُ تَرْضَوْنَها أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ جِهادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ (۴) از این بیان استفاده می شود که برای حب النبی هر کاری را می توان انجام داد و مشروع است. از این رو بوسیدن درب حرم رسول خدا (ص) در واقع علامت بوسیدن رسول خدا (ص) خداست. حب النبی مظاهر خاصی دارد و یکی از آنها اطاعت از رسول خدا (ص) می باشد. علامه ی طباطبائی رساله ای دارد به نام ادب النبی و سنن النبی. ولی تنها اتباع مظهر حب نیست مثلا می توان به خوشحالی در ایام وفات، سوگواری در ایام وفات، شعر سرودن و موارد دیگر اشاره کرد.

۱- (۲) کافی، ج۶، ص ۲۳۲، حدیث ۱.

۲- (۳) کافی، ج ۸، ص ۷۹.

۳- (۴) آل عمران، آیه ی ۳۱.

۴- (۵) توبه، آیه ی ۲۴.

مفهوم از لحاظ شخص و سنخ حکم ۹۱/۱۰/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم از لحاظ شخص و سنخ حکم

گفتیم محقق خراسانی به تنبیهاتی اشاره کرده است.

التنبیه الاول: ادعا شده است که المفهوم عباره عن انتفاء سنخ الحکم لا شخص الحکم.

برای تبیین این جمله که یک قاعده ی اصولی است باید در دو مقام بحث کنیم:

المقام الاول: ما هو المراد من شخص الحکم و سنخ الحکم

در مثال (زید ان سلم اکرمه)، (زید) مبتدا است، (ان سلم) شرط و (اکرمه) جزا می باشد. (اکرم) هم یک ماده دارد که به معنای اکرام است و یک هیئت که به معنای وجوب می باشد. ما در مورد وجوب بحث داریم و آن اینکه

گاه می گوییم وجوب اکرام، به سلام کردن زید وابسته است. در این صورت سخن از شخص حکم می باشد.ولی گاه وجوب اکرام منحصر به این سبب نیست بلکه سبب آخر نیز دخالت دارد. در اینجا سخن از سنخ الحکم است. سنخ حکم چیز جامعی است بین وجوب اول (سلام کردن زید) و وجوب دیگر (مانند اطعام دادن زید). یعنی وجوب اکرام اعم از این است که سببش سلام باشد یا اینکه سببش اطعام باشد. به این وجوب جامع، سنخ الحکم می گویند. مثالی شرعی: در روایت است که الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. در این مثال (الماء) مبتدا و (اذا بلغ قدر کر) شرط است و (لم ینجسه شیء) که همان عاصمیت آب است جزاء می باشد.

گاه عاصمیت فقط از کریت سرچشمه می گیرد و نه چیز دیگر در این حال سخن از شخص حکم است ولی گاه عاصمیت هم از کریت ناشی می شود و هم از چیز دیگر مانند قرار گرفتن آب قلیل زیر باران و یا متصل بودن به منبع.

ص: ۲۹۶

المقام الثانی: مفهوم، انتفاء شخص الحکم نیست بلکه انتفاء سنخ الحکم است.

این مطلب نیز واضح است زیرا اگر زید سلام نکند یقینا آن وجوب اکرامی که به سلام وابسته است نیز از بین می رود و کسی در آن بحث ندارد.

بحث در سنخ حکم است که آیا اگر زید سلام نکند اصل اکرام از بین می رود یا اینکه نه فقط اکرامی که ناشی از سلام کردن بود از بین رفته است ولی اکرامی که از ناحیه ی سبب دیگری مانند اطعام دادن زید است به قوه ی خود باقی می مانده است. بنا بر این اگر زید سلام نکرد می توانیم او را به سبب اطعام دادن اکرام کنیم.

اگر بگوییم سنخ حکم به کله از بین می رود در واقع قائل هستیم که جمله مفهوم دارد و الا نه.

به هر حال این مقام محل بحث است به این گونه که قائل به مفهوم می گوید که وقتی زید سلام نکرد هم شخص حکم از بین رفته است و هم سنخ حکم ولی قائلین به عدم می گویند، فقط شخص حکم از بین رفته است ولی سنخ حکم ممکن است با سبب دیگری همچنان به قوت خود باقی است و وجود دارد و از آنجا که ما از وجود و عدم سبب دیگر بی اطلاع هستیم نمی توانیم بگوییم که آیا با صرف عدم سلام کردن زید هل حکم از بین رفته است یا نه.

هذا کل ما فی الکفایه فی هذا الباب

آیت الله بروجردی در شخص الحکم و سنخ الحکم اشکالی مطرح می کند که در المبسوط و المحصول هست و ما دیگر به آن نمی پردازیم.

ص: ۲۹۷

سپس صاحب کفایه اضافه می کند:

اشکال و دفع: این اشکال را شیخ انصاری در تقریرات مطرح کرده است و جواب خوبی هم ارائه کرده است ولی صاحب کفایه آن را رد می کند. (و رد ایشان صحیح نیست.)

اما الاشکال: صاحب کفایه این اشکال را خوب نقل نکرده است زیرا در مقام ایجاز بوده است و این موجب شده است که کلامش گویا نباشد ولی شیخ انصاری در مطارح الانظار به خوبی به آن پرداخته است. ما آن اشکال را از کلام شیخ انصاری نقل می کنیم.

اشکال این است که قضایای انشائیه مانند: زید ان اسلم اکرمه، (اکرم)، انشاء وجوب است انشاء هم، ایجاد است و ایجاد هم تشّخص می خواهد و تشخّص هم جزئی می باشد. بنا بر این ما فقط با شخص حکم سر و کار داریم و مفهوم هم باید با رفع شخص حکم حاصل شود از این رو سنخ حکم از کجا ثابت شده است و چرا می گویند که مفهوم با رفع سنخ حکم حاصل می شود نه شخص حکم؟

الجواب الاول: محقق خراسانی در جواب کلامی دارد که همان را در معانی حرفیه و در فرق اخبار و انشاء گفته است. ایشان یک رأی شاذی دارد و آن اینکه بین معانی حرفیه و معانی اسمیه هیچ فرقی نیست و حتی گفته است بین انشاء و اخبار فرق نیست. مثلا انکحت اخباری (یعنی ازدواج کردم) با انکحت انشائی یعنی تو را به زوجیت او در آوردم یک معنا دارد و (من) با ابتداء به یک معنا است. منتها، آلیت و استقلالیت از عوارض استعمال است. یعنی هنگام استعمال، به (من) آلیت عارض می شود و به ابتدا، استقلالیت. هکذا در مقام استعمال، به انکحت اخباری، اخباریت و به انکحت انشائی، انشائیت عارض می شود. بنا بر این اخباریت و انشائیت جزء معنا نیست بلکه از عوارض و طواریء معنا است.

ص: ۲۹۸

بر این اساس قائل است که در جمله ی (زید ان سلم اکرمه) اکرمه جزء المعنی نیست بلکه کلی است یعنی همان نسبت وجوب به معنا می باشد و فقط هنگام استعمال به آن جزئیت عارض می شود.

یلاحظ علیه: واضح است که این مبانی صحیح نیست و هرگز معنای اسمی و حرفی یکی نیست. همچنین واضع، بازیگر نیست بلکه به خارج نگاه می کند و بر اساس آنچه در خارج است لفظ وضع می کند. ما در خارج دو نوع ابتدا داریم: یکی مستقل است مانند: الابتداء خیر من الانتهاء و گاه ابتدای آلی داریم که همان استعمال در قالب لفظ (من) است. مانند: اذهب من البصره الی الکوفه. حال در خارج دو گونه استعمال داریم معنا ندارد که واضع آن دو را نادیده بگیرد و لفظ ابتداء را بر جامع وضع کند.

همچنین در خارج یک انشاء داریم و یک اخبار و این دو با هم فرق دارند.

الجواب الثانی: شیخ انصاری خود در مقام می فرماید: اکرم یک هیئت دارد که برای وجوب وضع شده است و یک ماده که برای اکرام وضع شده است. مفاد هیئت انشائیه جزئی است (بر خلاف محقق خراسانی که قائل بود مفاد هیئت کلی است.) اما مفهوم داشتن آن به این سبب است که بین سلام و اکرام رابطه ای هست و الا اگر چنین رابطه ای نبود هرگز اکرام وابسته به سلام کردن زید نمی شد. حال اگر این رابطه علت منحصره باشد واضح است که با رفتن سلام، اکرام هم می رود هرچند وجوب شخصی باشد زیرا میزان در مفهوم، ماده ی اکرام است نه وجوب. بین اکرام و بین سلام یک نوع رابطه است که اگر این رابطه علت تامه و علت منحصره باشد با رفتن سلام، اکرام هم می رود. بله اگر علت تامه باشد ولی علت منحصره نباشد مفهوم ندارد. ولی اگر علت منحصره هم باشد با رفتن سلام، اکرام هم می رود، هر نوع اکرامی که می خواهد باشد.

این جواب بسیار متین است ولی صاحب کفایه با کلماتی پیچیده نسبت به این جواب بی لطفی کرده است.

الجواب الثالث: ما در مقام جواب می گوییم: زید به حسب فرد و وجود خارجی، جزئی است ولی به حسب حالات کلی است. زید در خارج جزئی است ولی حالات او کلی می باشد مثلا اکرم زیدا یعنی: سواء کان معمما او لیس بمعمم، سواء کان عالما او جاهلا، سواء کان عادلا او فاسقا و هکذا.

در باب مطلق و مقید هم آمده است که مطلق و مقید گاه به حسب افراد مطلق و مقید هستند و گاه به حسب حالات.

بنا بر این در زید ان سلم اکرمه، وجوب اکرام شخصی است ولی از نظر حالات کلی است یعنی چه اطعام بکند چه نکند، چه جلوی پای شما بلند شود یا نه و موارد دیگر. کسانی که قائل به مفهوم هستند می گویند: وجوب، از نظر حالات کلی است.

اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ۹۱/۱۰/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

گفتیم شخص حکم با سنخ حکم فرق می کند. کسانی که قائل به مفهوم هستند و کسانی که نیستند همه می گویند که شخص حکم مراد نیست ولی قائل به مفهوم می گوید حتی سنخ حکم هم در حالت مفهوم باقی نیست ولی منکر مفهوم می گوید، ممکن است با رفتن شخص حکم، سنخ حکم باقی باشد.

شهید ثانی کلامی را ذکر می کند که صاحب کفایه نیز آن را در کفایه آورده است و آن اینکه هر موردی که سنخ حکم در آن متصور نباشد مفهومی هم در کار نیست. مثلا کسی می گوید: این خانه را بر اولاد فقیر خودم وقف کرده ام. آنی که موقوفه است خانه است که امری شخصی می باشد. حال اگر اولاد او از ابتدا غنی بودند یا فقیر بودند و بعد غنی شدند. این دیگر مفهوم ندارد که پس اولاد غنی من حق ندارند از این موقوفه استفاده کنند زیرا موقوفه امری است شخصی و در آن دو درجه قابل تصور نیست.

ص: ۳۰۰

این بر خلاف وجوب اکرام است که دو درجه داشت یکی وجوب اکرامی بود که وابسته به سلام کردن زید بود و دیگری وجوب اکرامی است که وابسته به اطعام کردن زید بود. در مورد وقف دیگر دو درجه نیست زیرا موقوفه ی خارجی است و ملک شخصی است. از این رو دیگر نباید گفت که اولاد من که غنی هستند حق تصرف در این خانه ندارند. بله اولاد غنی نباید در خانه تصرف کنند ولی این از باب مفهوم نیست بلکه از باب سالبه به انتفاء موضوع است.

التنبیه الثانی: اذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

مثلا مولی می فرماید: اذا خفی الاذان فقصر و بعد می فرماید: اذا خفی الجدران فقصر. (البته این متن روایت نیست بلکه

مضمون روایت است.)

گفته شده است بین این دو حدیث تعارض است. مصب تعارض منطوق یکی با مفهوم دیگری است که هرچند دو منطوق و دو مفهوم با هم تعارض ندارند. حدیث اول که می گوید: اذا خفی الاذان فقصر، مفهومش این است که اذا لم یخف الاذان فلا تقصر. این مفهوم با منطوق حدیث دیگر که می گوید: اذا خفی الجدران فقصر، معارض است. بنا بر این اگر اذان مخفی نباشد ولی جدران را ندیدیم مفهوم حدیث اول می گوید نباید قصر کنی ولی منطوق حدیث دوم می گوید: باید قصر کنی. هکذا مفهوم دومی با منطوق اولی.

محقق خراسانی در اینجا پنج جواب بیان می کند: خلاصه ی آن جواب ها این است که در کفایه: جواب اول و سوم قابل قبول است. جواب دوم بعید است و جواب چهارم و پنجم باطل است.

ص: ۳۰۱

ما در اینجا ابتدا جواب های صحیح را بیان می کنیم:

الجواب الاول: مفهوم هر کـدام را به منطوق دیگری مقید کنیم. مثلا مفهوم در (اذا خفی الاذان فقصـر) عبارت است از: (اذا لم یخفی الاـذان فلاـ تقصـر.) این مفهوم را بـا منطوق دومی قیـد می زنیم و می گوییم: (اذا لم یخفی الاذان فلا تقصـر الا اذا خفی الجدران.)

هکذا مفهوم دومی را با منطوق اول قید می زنیم که می شود: اذا لم یخفی الجدران فلا تقصر الا اذا خفی الاذان.

سؤال: وقتی مفهوم هر کدام را با منطوق دیگری قید زدیم، آیا انحصار العله از بین می رود یا تمامیه العله.

جواب: واضـح است که انحصار العله از بین می رود. منطوق حدیث اول این بود که مخفی بودن اذان هم علت تامه برای قصـر در نمـاز است و هم علت منحصـره ولی وقتی با مفهوم دومی قیـد خورد واضـح شـد که مخفی بودن اذان علت منحصـره نبوده است.

الجواب الثانی: منطوق ها را با یکـدیگری تقییـد کنیم یعنی بگوییم وقتی این دو حـدیث را با هم می بینیم می گوییم: اذا خفی الاذان و خفی الجدران فقصر.

سؤال: در این مورد ضربه به انحصار می خورد یا به تمامیت علت

جواب: واضح است که به تمامیت علت می خورد و به عبارت دیگر علاوه بر انحصار علت که از بین می رود تمامیت علت نیز از بین می رود یعنی نه خفـاء اذان همه کاره است و نه خفاء جـدران بلکه هر دو با هم بایـد مخفی شونـد تا بتوان نماز را قصـر کرد.

محقق نائینی می فرماید: بین این دو نوع تصرف هیچ ترجیحی وجود ندارد.

از این رو ایشان معتقد است که کلام مزبور مجمل است یعنی در جای که یکی از اذان یا جدران مخفی شده است ولی دیگری مخفی نیست از این رو در این حال باید استصحاب اتمام نماز را جاری کنیم و نماز را قصر نکنیم.

ما تصور می کنیم: اولی بر دومی ترجیح دارد زیرا متکلم هنگام تکلم دو مقام دارد: گاه در مقام بیان علت تامه است و گاه در مقام بیان علت منحصره می باشد. آنی که بیشتر است علت تامه است و متکلم غالبا در مقام بیان علت تامه می باشد و کم اتفاق می افتد که در مقام بیان علت منحصره باشد. وقتی چنین است از این رو باید اطلاق هر دو حدیث را حفظ کنیم و بگوییم هر دو علت تامه هستند. در نتیجه مفهوم هر یک را با منطوق دیگری قید می زنیم. بنا بر این خفاء اذان و خفاء جدران هر کدام که محقق شود باید نماز را قصر کرد.

ربما یوید مختارنا بوجهین ضعیفین:

وجه اول: در اقل و اکثر ارتباطی علم اجمالی منحل می شود. مثلا نمی دانیم در نماز نه جزء واجب است یا اینکه ده جزء و آن اینکه قنوت هم ضمیمه شود. در اینجا می گویند: علم اجمالی منحل می شود به امر متیقن که همان نه جزء است و امر مشکوک که همان جزء دهم است.

ما نحن فیه هم از این قبیل است و آن اینکه نمی دانیم تمامیت ضربه خورده است یا انحصار. اگر تمامیت ضربه بخورد انحصار هم ضربه می خورد ولی اگر انحصار ضربه بخورد تمامیت ضربه نخورده و باقی است. بنا بر این علم اجمالی که آیا علت تامه از بین رفته است یا علت منحصره در این حال آنی که علی کل تقدیر ضربه می خورد که همان انحصار است قطعا ضربه خورده است این همان متیقن ما می شود ولی اینکه آیا تمامیت هم ضربه خورده است یا نه مشکوک ماست که باید حکم به عدم آن کنیم.

ص: ۳۰۳

بارها گفته ایم که مقوم علم اجمالی (او) می باشد. تا وقتی که (او) هست علم اجمالی هست و الا نه. در ما نحن فیه (او) در کار نیست و نمی توان گفت که یا انحصار از بین رفته است یا تمامیت. زیرا انحصار یقینا از بین رفته است و شک داریم تمامیت هم از بین رفته است یا نه اصل بقاء تمامیت است. (از باب انحلال علم اجمالی به علم قطعی و شک بدوی)

نقول: صاحب این قول هرچند به نفع ما حرف می زند ولی استدلال او ضعیف است و محقق خراسانی نیز می فرماید: این نوع انحلال مستلزم دور است. به طور کسی هر کس بخواهد در اقل و اکثر ارتباطی علم اجمالی را منحل کند این امر مستلزم دور و محال است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد ما بقی بحث ها را مطرح می کنیم.

تعدد شرط و اتحاد جزاء ۹۱/۱۰/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعدد شرط و اتحاد جزاء

بحث در جایی بود که دو جمله ی شرطیه داریم مانند: (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر.) که گفته شده است بین مفهوم و منطوق هر کدام معارضه است.

گفتیم محقق خراسانی پنج راه معرفی می کند که دو راه آن خوب است که دیروز مطرح کردیم.

گفتیم به نظر ما راه اول محقق خراسانی اوجه است و آن اینکه مفهوم هر کدام را به منطوق دیگری قید می زنیم و به بیان دیگر تمامیت دلیل را حفظ می کنیم ولی انحصار آن را قید می زنیم.

ص: ۳۰۴

محقق خوئی برای ترجیح دلیل اول محقق خراسانی که همان مختار ماست دو وجه بیان کرده است ما هرچند مدعا را قبول داریم ولی دلیلی که ایشان اقامه می کنند را قبول نداریم.

در جلسه ی قبل دلیل اول را ذکر کردیم و اینکه به دلیل دوم ایشان می پردازیم که در پاورقی ها اجود التقریرات ذکر شده است:

وجه اول خوب است اما چرا با مفهوم را با منطوق تخصیص می زنید؟ منطوق را با مفهوم تخصیص می زنیم و به بیان دیگر در منطوق تصرف می کنیم و می گوییم: خفاء الجدران علت منحصره نیست بلکه فقط علت تامه است. به عبارت دیگر مفهوم، مدلول تبعی است و ما باید به سراغ ریشه برویم و در آن تصرف کنیم.

یلاحظ علیه: هم در مفهوم می شود تصرف کرد و گفت: (اذا لم یخف الاذان فلا تقصر الا اذا خفی الجدران و هم در منطوق

تصرف کرد و گفت: اذا خفی الاذان فقصر الا اذا لم یخف الجدران)

الطریق الثالث: محقق خراسانی در این طریق می فرمایـد: بگوییم هیچ یک از دو قضـیه ی شـرطیه مفهوم ندارد. زیرا تعارض در صورتی پدیـدار می شود که آن دو جمله، دارای مفهوم باشـند ولی وقتی بگوییم هیچ کدام مفهوم ندارند دیگر تعارض هم از بین می رود.

یلاحظ علیه: اولا: این کار جمع کردن بین دو دلیل نیست. در مقام جمع باید دلیل و دلالت آنها را حفظ کنیم نه اینکه صورت مسأله را پاک کنیم و قائل شویم هیچ کدام مفهوم ندارند.

ص: ۳۰۵

ثانیا: این به همان جمع دوم بر می گردد و آن اینکه بگوییم هیچ کدام از خفاء اذان و خفاء جدران علت تامه نیست.

الطریق الرابع: محقق خراسانی می فرمایـد: نه خفاء الجـدران میزان است و نه خفاء الاذان بلکه اینها طریق به دور شدن مسافر از وطن یا محل اقامه انـد. به عبارت دیگر این دو موضوعیت ندارند بلکه طریقیت دارند. یعنی طریق به این هسـتند که حدود سـه کیلومتر دور شوند.

محقق خراسانی دو دلیل بر این مدعا ذکر می کند:

دلیل اول: وجوب القصـر واحـد است و معلول واحـد نمی توانـد دو علت داشـته باشـد و الا یلزم صدور الواحد عن الکثیر و در فلسفه آمده است یا یصدر الواحد الا عن واحد. بنا بر این باید به سراغ قدر مشترک رویم که همان دور شدن است.

یلاحظ علیه: اولا: مسائل فلسفی ارتباطی به علوم اعتباری ندارد. آن قاعده اگر صحیح باشد در عقل اول صحیح است که بسیط من جمیع الجهات است و لا یصـدر الا من واحـد که همان خداوند است. ولی آن قاعده هم مربوط به امور تکوینیه است و هم مربوط به عقل اول.

دلیل دوم: بین این دو خفاء فرق است. اذان در یک کیلومتری به گوش نمی رسـد ولی جـدران تا سه کیلومتری دیده می شود. (البته معیار آسمان خراش ها نیست بلکه همان دیوارهای معمولی شهر است.)

اللّهم الا اینکه وقتی به روایات مراجعه می کنیم چیزی به نام خفاء الجدران نداریم بلکه آنچه آمده است خفاء المسافر عن اهل الوطن است یعنی اهل وطن دیگر مسافر را نبینند. سابقا اعراب در صـحراء زندگی می کردند از این رو مسافرها را می توانستند ببیننـد در این حال واضـح است که مسافر آنقدر دور می شود که که دیگر دیده نمی شود. با این بیان معیار خفاء اذان و دومی تقریبا به یک مقدار دوری از شهر بالغ می شود.

ص: ۳۰۶

الطریق الخامس: برای رفع تعارض مفهوم یکی از دو جمله ی شرطیه را حذف کنیم.

یلاحظ علیه: مشکل با این کار حل نمی شود زیرا اگر مفهوم یکی حذف شود مفهوم دیگری باقی می ماند که با منطوق قضیه ی اول معارض می باشد.

اشکال و جواب: مختار ما همان وجه اول بود که مفهوم قضایا را با منطوق آن دو قید می زنیم و گفتیم با این کار تمامیت دلیل حفظ می شود ولی انحصار از بین می رود.

اشکال شده است که اگر انحصار از بین برود دیگر مفهومی نیست تا آن را تخصیص بزنیم.

به عبارت دیگر وقتی در قضیه ی شرطیه ی اولی آمده است: (اذا خفی الاذان فقصر) و ما آن را با منطوق قضیه ی دوم که عبارت است از (اذا لم خفی الجدران فلا تقصر) قید بزنیم و بشود: (اذا خفی الاذان فقصر الا اذا لم یخفی الجدران) مفاد آن این می شود که خفاء اذان هرچند دلیل تام است ولی منحصره نیست بلکه در کنار آن خفاء جدران هم باید باشد. در این حال دیگر مفهومی برای جمله ی شرطیه ی اول باقی نمی ماند که با آن جمله ی شرطیه ی دوم را تخصیص بزنیم.

جواب این است که: انحصار به کلی ضربه نمی خورد بلکه نسبتا ضربه می خورد. مفهوم جمله ی (اذا خفی الاذان فقصر) این است که اذا لم یخف الاذان فلا تقصر سواء خفی الجدران او لا، سواء اینکه صدای بوق ماشین ها به گوش برسد یا نه سواء که نور خانه ها را ببینید یا نه و موارد بسیار دیگر. این اطلاق که بسیار وسیع است فقط با یک چیز تخصیص می کند و آن الا اذا لم یخف الجدران است. سوای این مورد ما بقی موارد تحت اطلاق مفهوم جمله ی شرطیه ی اول باقی می ماند.

ص: ۳۰۷

بحث دیگر در مورد این است که اذا تعدد الشرط هل یتعدد الجزاء او لا.

نکته ای اخلاقی: قرآن مجید می فرماید: الَّذینَ إِنْ مَکَّنّاهُمْ فِی الْأَرْضِ أَقامُوا الصَّلاهَ وَ آتَوُا الزَّکاهَ وَ أَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَ نَهَوْا عَنِ الْمُنْکَرِ وَ لِلَّهِ عاقِبَهُ الْأُمُورِ (۱) ما در بیست و دوم بهمن سال ۱۳۵۷ مشمول این آیه شدیم که خداوند لطف کرد و جامعه ی اسلامی را به ما اعطاء کرد. باید بدانیم این نعمت به راحتی به دست نیامده است و در مقابل آن باید شکرگزار باشیم. شکر به معنای شکر لسانی نیست بلکه در مقام عمل هم باید شاکر باشیم. از این رو در آیه ی مزبور چهار وظیفه برای شکرگزاری بیان شده است:

اقامه ی نماز که همان به پا داشتن نماز است نه نماز خواندن. یعنی هم نماز کامل بخوانند و هم جامعه را به آن دعوت کنند.پرداخت زکاتامر به معروفنهی از منکر. بنا بر این اگر با این امور قدردانی نکنیم نعمت از ما سلب می شود. اگر ما شکر کنیم خداوند نعمت را بیشتر می کند ولی اگر شاکر نباشیم و کفران نعمت کنیم عذاب خداوند شدید است: وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّکُمْ لَئِنْ شَکَرْتُمْ لَأَزیدَنَّکُمْ وَ لَئِنْ کَفَرْتُمْ إِنَّ عَذابی لَشَدیدٌ (۲) باید سعی که هنگام موعظه با استفاده از آیات و روایات و بیان تاریخ صحیح مستمعین را متحول کنیم و لا اقل کاری کنیم که آنها تا چند روز متفاوت شوند. این کار میسر نمی شود مگر با مطالعه ی بسیار. مرحوم فلسفی می گفت که برای هر منبر هشت ساعت مطالعه می کرد.

۱- (۱) حج، آیه ی ۴۱.

۲- (۲) ابراهیم، آیه ی ۷.

نباید به مطالب فکری بسنده کنیم زیرا این کار موجب می شود که ذهن شنونده خسته شود. اگر هم مطلبی را بیان می کنیم نباید هضم آن برای افراد سخت باشد. مثلا اگر معجزه ای را بیان می کنیم به این نکته توجه داشته باشیم.

تداخل اسباب ۹۱/۱۰/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تداخل اسباب

محقق خراسانی بعد آنکه مفهوم شرط را بیان می کند تنبیهاتی را بیان می کند و به تنبیه سوم رسیده ایم:

التنبیه الثالث: این تنبیه عین همان تنبیه دوم است. در تنبیه دوم بحث در جایی بود که شرط متعدد و جزاء واحد باشد. مانند (اذا خفی الاذان فقصر) و (اذا خفی الجدران فقصر) در این تنبیه می گوییم: شرط متعدد است و جزاء واحد است مانند (اذا بلت فتوضا) و (اذا نمت فتوضا).

قبل از توضیح این تنبیه اموری را ذکر می کنیم:

الامر اول: آیا این دو مسأله با هم یکی هستند و فقط غرض در آنها متفاوت است یا اینکه این دو با هم تفاوت جوهری دارند؟

محقق خراسانی قائل است که این دو، دو مسأله هستند و تفاوت آنها به غرض است. اصولات ایشان قائل است که تمایز علوم و مسائل به غرض است و چون غرض در این مسأله غیر از غرض در مسأله ی دوم است از این رو این دو تنبیه با هم متفاوت هستند. (به هر حال ظاهر عبارت صاحب کفایه این است که این دو مسأله یک مسأله است ولی غرض در آنها متفاوت می باشد.)

ص: ۳۰۹

در تنبیه دوم سخن در این بود که مفهوم یکی از دو قضیه با منطوق قضیه ی دیگر متعارض است ولی غرض در این تنبیه عبارت است از تداخل اسباب و مسببات یعنی اگر کسی هم خوابید و هم قضای حاجت کرد آیا باید دو وضو بگیرد یا یک وضو کافی است.

نقول: به نظر ما این دو، دو مسأله هستند و با هم اختلاف جوهری دارند و موضوع و محمول در این دو با هم متفاوت است. موضوع در تنبیه دوم عبارت است از اینکه تعارض بین مفهوم اولی با منطوق دیگری از چه طریقی قابل حل است.

ولی موضوع در تنبیه سوم عبارت است از اینکه اگر دو سبب وجود داشته باشد در مقام امتثال آن دو با هم تداخل می کنند (یک وضو لازم است) یا نه (دو وضو واجب می باشد.)

الامر الثانی: ما هو المراد من التداخل فی الاسباب و التداخل فی المسببات؟

مراد از تـداخل در اسـباب این است که آیـا دو سـبب موجب دو مسـبّب می شود یا نه. یعنی آیا نوم و بول دو وجوب بر گردن فرد می گذارد یا یک وجوب. انشاء وجوب واحد همان تداخل است و انشاء دو وجوب همان عدم تداخل است.

اما در مسـببات سـخن از امتثال است نه وجوب. یعنی اگر قائل به تداخل در اسباب شدیم دیگر نوبت به تداخل در مسبّب نمی رسـد ولی اگر قائل به عدم تداخل شدیم و گفتیم دو وجوب در کار است این بحث مطرح می شود که آیا در مقام امتثال یک وضو جوابگوی دو وجوب است یا نه.

ص: ۳۱۰

بنـا بر این بحث تـداخل در مسـببات از فروع بحث تـداخل در اسـباب است یعنی اگر در اسـباب قائـل به تـداخل شـدیم، بحث تداخل در مسببات موضوع ندارد.

مع الاسف در کفایه، این دو مبحث مخلوط شده است.

الامر الثالث: بحث در تداخل اسـباب و مسببات در جایی است که جزاء قابل تکرار باشد مانند وضو و غسل. اما اگر قابل تکرار نباشـد ماننـد: (المرتد یقتل) و (المحصن یقتل) در اینجا چون نمی توان قتل را تکرار کرد و به عبارت دیگر چون امتثال در این مورد قابل تکرار نیست، بحث مزبور مطرح نمی شود.

الاـمر الرابع: این امر چیز مهمی نیست بلکه نکته ای است که ابن ادریس به آن اشـاره کرده است و آن اینکه گاه شـرط متعـدد است ولی از باب ماهیت واحده می باشد مانند قال، ثم قال. یا نام، ثم نام و هکذا.

گاه هم شرط از باب ماهیت های متفاوته است مانند نوم و بول و یا مس میّت و یا جنابت.

الامر الخامس: این بحث فقط در تعدد شـرط مطرح نیست و گاه در جمله ی خبریه هم مطرح می شود مانند: (الجنب یغتسل) و (الحائض تغتسل)

ظاهر کفایه این است که بحث در جمله ی انشائیه است. بله غالبا این امر در جملات انشائیه اتفاق می افتد ولی بحث مختص به آن نیست.

الامر السادس: اقوال در مسأله

صاحب کفایه و شیخ انصاری در اسباب و مسببات قائل به عدم تداخل هستند.

مرحوم آقا حسین خوانساری و مرحوم بروجردی قائل به تداخل هستند.

ابن ادریس فرق گذاشته است و قائل است که اگر شرط از ماهیت واحده است باید قائل به تداخل بود و الا نه.

اذا علمت هذا فاعلم: انه یقع الکلام فی مقامین (که در کفایه این دو با هم مخلوط شده است)

المقام الاول: التداخل فی الاسباب و عدمها

المقام الثانی: التداخل فی المسببات و عدمها

اما المقام الاول: التداخل فی الاسباب

در این مقام می خواهیم بدانیم وظیفه ی ما در تعدد اسباب دو وجوب است یا یک وجوب.

استدل القائل بعدم التداخل فی الاسباب بالبیان التالی:

ظاهر قضیه ی شرطیه عبارت است از الحدوث عند الحدوث مطلقا یعنی حدوث الوجوب عند حدوث النوم و هکذا حدوث الوجوب عند حدوث البول. چه قضیه ی شرطیه واحد باشد و چه متعدد مطلقا ظهور در این دارد که هر سبب، مسبّب خود را به دنبال داشته باشد. همان طور که در تکوین هر سببی مستقلا مؤثر است و آتش و خورشید هر کدام گرما را جداگانه تولید می کنند در مسائل شرعیه هم چنین است.

استدل القائل بعدم التداخل بالبیان التالی:

اگر دو وجوب در کار بود متعلق هم می بایست متعدد بود نه اینکه متعلق در هر دو مورد فقط وضو باشد. چگونه می شود شیء واحد مانند وضو متعلق دو وجوب باشد؟ و الا لازم می آید که دو اراده به مراد واحد متعلق شود که محال است.

بنـا بر این: وضو متعلق واحـد است و نمی توانـد دو وجوب را تحمـل کنـد زیرا دو وجوب، عبارت از دو اراده است و دو اراده محـال است بر شـیء واحـد متعلق شود. از این رو اطلاـق متعلق که همـان وضو است حاکی از آن است که دو وجوب در کار نیست. اطلاق متعلق به این معنا است که یک اراده در کار است و اگر قرار بود دو اراده در کار باشـد مولی دیگر نمی بایسـت وضو را مطلق و بدون قید به کار ببرد بلکه می بایست می فرمود: اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا وضوءا آخر.

ان شاء الله فردا بررسی می کنیم که حق با کدام قائل است.

تداخل و عدم تداخل در اسباب ۹۱/۱۰/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تداخل و عدم تداخل در اسباب

بحث در این بود که اگر دو حـدیث وارد شود که شـرط متعـدد و جزاء واحـد باشد مانند: اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضا. آیا تداخل در اسباب جاری می شود یا نه. یعنی یک وضو کافی است یا باید دو وضو گرفت.

گفتیم در بحث تداخل اسباب دو قول وجود دارد:

قـول بـه عـدم تـداخل می گویـد: هر سـببی وجـوب جـداگانه ای دارد و آن ایـن است که ظـاهر جمله ی شـرطیه حـدوث عند الحـدوث است مطلقا و هر شـرطی مسـتقلا در ایجاد وجوب مـدخلیت دارنـد چه شـرط دیگری هم در کنار آن باشد یا نه (این نکته را در جلسه ی قبل توضیح داریم.)

ص: ۳۱۳

قول به تـداخل می گویـد: یـک وجوب بیشـتر نیست زیرا متعلق وجوب شـیء واحـد است و شـیء واحـد نمی توانـد متعلق دو وجوب باشد. وقتی وضو واحد است نمی تواند متعلق دو وجوب باشد.

جواب قائلین به تداخل از قائلین به عدم تداخل:

قائلین به تداخل از ادله ی قائل به عدم تداخل جواب داده است و گفته است:

اولا: ظاهر قضـیه ی شـرطیه، الحدوث عند الحدوث نیست بلکه مراد، الثبوت عند الحدوث است. وجوب اگر قبلا نباشد حدوث می شود یعنی باید وجوب که وضو است را حادث کرد ولی اگر قبلا سـبب دیگری باشد دیگر حدوث نیست بلکه ثبوت است یعنی بقاء حدوث قبلی است.

ثانیا: سلمنا که قضـیه ی شرطیه، دلالت بر حدوث عند الحدوث است ولی دومی تأکید بر حدوث اول است و حدوث جدیدی نمی باشد.

جواب قائلین به عدم تداخل از قائلین به تداخل:

شیء واحد نمی تواند متعلق دو وجوب باشد ولی در ما نحن فیه شیء واحدی وجود ندارد بلکه دو چیز است و آن اینکه اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضا وضوئا آخر. و قید (وضوئا آخر) در تقدیر است از این رو دو وضو در کار است نه یک وضو.

نقول: مشهور بین علماء قول به عدم تداخل است.

دلیل اول: امام قدس سره می فرماید: امام این مبحث را در باب طهارت در مبحث وضو و بار دیگر در اصول مطرح می کند و آن اینکه مرتکزات عرفیه در امر تکوین این است که هر سببی مسبّب جداگانه ای دارد. آتش یک حرارت دارد و خورشید حرارت دیگر، چراغ حرارت سومی دارد. در علم تکوین تداخل در اسباب معنا ندارد و اگر در اتاقی هم چراغ باشد و هم آتش هر کدام حرارت خود را تولید می کند.

ص: ۳۱۴

وقتی ارتکاز عرفیه در تکوین چنین باشد، همین ارتکاز سبب می شود که عرف در عالم تشریع تعدد را متوجه شود. بنا بر این بول، و نوم هر کدام وجوب جداگانه ای را لازم دارد.

بعد اضافه می کند: ما عالم تشریع را به عالم تکوین قیاس نمی کنیم و این قیاس غلط است زیرا تشریع و تکوین دو عالم جداگانه اند. سخن از ارتکاز است و آن اینکه عرف وقتی از امام علیه السلام می شنود که می فرماید: اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا، به سبب ارتکازش از تکوین عدم تداخل را متوجه می شود.

نقول: ظاهرا این کلام کافی است و ما هم مطابق کلام ایشان قائل به عدم تداخل هستیم.

دلیل دوم: صاحب کفایه در ان قلت و قلت سوم می فرماید: گاه سخن از دلالت وضعیه است و گاه سخن از دلالت اطلاقیه می باشد.

مثلا اگر کسی بگوید: اوفوا بالعقود. این دلالت وضعیه دارد بر حلیت تمام عقود. زیرا جمع محلی باللام برای عموم وضع شده است.

ولی اگر کسی بگوید: احل الله البیع. این اطلاق بر حلیت تمام بیع ها دارد.

فرق بین این دو این است که در اول وضع برای عموم وضع شده است و به محض اینکه اوفوا بالعقود شنیده شود از آن وجوب وفاء به تمامی عقود فهمیده می شود.

ولی در دلالت اطلاقیه، عمومیت از حکم عقل استفاده می شود و آن اینکه چون مولی قید نیاورده است و بیان مخالف ندارد، کلیت و عموم فهمیده می شود.

ص: ۳۱۵

بنا بر این دلالت وضعیه متوقف بر چیزی نیست ولی دلالت اطلاقیه متوقف بر عدم البیان و عدم استعمال قید است.

با این بیان صاحب کفایه می فرماید: دلالت صدر بر حدوث عند الحدوث به دلالت وضعیه است و دلالت آن متوقف بر چیزی نیست. اما دلالت متعلق وجوب که می گویید واحد است از اطلاق فهمیده می شود یعنی در صورتی مطلق است که قیدی در کار نباشد و الا اگر مولی بفرماید: فتوضا وضوئا آخر، این اطلاق از بین می رود.

این در حالی است که صدر قرینه است بر اینکه مراد از وضو، وضوئا آخر است زیرا صدر به دلالت وضعیه می گوید: هر سببی مسبّب خودش را می خواهد. به عبارت دیگر اطلاق در متعلق هنگامی کارساز است که بیان مخالف نیاید و حال آنکه صدر همان بیان مخالف و قرینه بر خلاف است.

یلاحظ علیه: بخشی از کلام محقق خراسانی صحیح است و آن اینکه فرمود: دلالت صدر لفظیه و منجز و ثابت است و دلالت بر تکرر وجوب (وضو) دارد.

همچنین ایشان گفتند که دلالت ذیل بر وحدت وضو بالاطلاق است و این کلام نیز صحیح است.

با این حال اشکال در بخش اول کلام ایشان است و آن اینکه صدر، از یک نظر دلالتش وضعی و ثابت است ولی از نظر دیگر دلالتش اطلاقی می باشد.

از آن نظر که دلالت بر حدوث عند الحدوث می کند، دلالتش وضعی است ولی از این نظر که نوم سبب ساز است چه قبلش بول باشد یا نباشد، این به سکوت مولی و از اطلاق فهمیده می شود. این اطلاق که نوم مطلقا سبب ساز است چه قبلش بول باشد یا نه به دلالت اطلاقیه است.

بنا بر این دلالت صدر و ذیل هر دو به دلالت اطلاقیه است و ترجیحی بر همدیگر ندارند.

دلیل سوم: محقق اصفهانی در حاشیه ی کفایه می فرماید: بین ذو اقتضاء و بین لا اقتضاء فرق است. دلالت صدر ذو اقتضاء است و می گوید: هر سببی وجوب مستقل دارد ولی ذیل که می گوید: متعلق وجوب واحد است لا اقتضاء است و از سکوت مولی فهمیده می شود و اذا دار الامر بین ذو اقتضاء و لا اقتضاء اولی مقدم است.

یلاحظ علیه: این بیان، چیز جدیدی نیست و همان کلام صاحب کفایه است که به شکل جدیدی ارائه شده است و همان اشکالی که به محقق خراسانی مطرح کردیم به ایشان هم وارد می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بقیه ی ادله ی قائلین که عدم تداخل را بررسی می کنیم.

تداخل در اسباب ۹۱/۱۱/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تداخل در اسباب

بحث در تداخل و عدم تداخل اسباب است. مراد از تداخل در اسباب این است که دو سبب (بول و نوم) آیا دو وجوب و دو وضو ایجاب می کند یا یک وضو کافی است.

مشهور قائل به عدم تداخل است و سه دلیل بر قول مشهور اقامه کردیم و آنها را بررسی نمودیم. اما دلائل دیگری که اقامه شده است:

الدلیل الرابع للمحقق النائینی: قضایای شرطیه مانند قضایای حقیقه اند. قضایای حقیقیه قضایایی هستند که مربوط به یک زمان خاص نیستند بلکه تا روز قیامت ادامه دارند مانند اینکه مولی می فرماید: المستطیع یحج. همین بیان، تمامی مستطیع ها را در طول زمان شامل می شود.

ص: ۳۱۷

همان طور حکم در قضایای حقیقه تمامی ازمنه را شامل می شود قضایای شرطیه هم در تمامی ازمنه جاری و ساری هستند بنا بر این وقتی مولی می فرماید: اذا بلت فتوضا یعنی هر وقت و هر زمان که کسی بول کرد باید وضو بگیرد. از این رو هر جا موضوع پیدا شد وجوب هم بدنبال آن می آید.

آیه الله خوئی هم در محاضرات این بیان را پسندیده است.

یلاحظ علیه: همان اشکالی که به محقق خراسانی وارد کردیم در اینجا هم وارد می شود و آن اینکه هرچند قضایای شرطیه مانند قضایای حقیقه است که هر کجا که موضوع باشد حکم هم به دنبال آن است اما آیا این در خصوص همه ی ازمنه است

یـا در خصوص موردی که سـبب دیگری قبل از آن محقق نباشـد. این به دلالت لفظیه نیست بلکه به دلالت اطلاقیه است. بنا بر این هم صـدر که شـرط است مطلق است و هم ذیـل که جزا است. بین این دو اطلاـق تعـارض پیـدا می شود. (البته ما در دوره های قبل اشکال دیگری مطرح می کردیم. ولی اشکال این دوره واضح تر است.)

المقام الثانی: ادله القول بالتداخل

آیت الله بروجردی می فرمایـد: بین صدر و ذیل تعارض است یعنی صدر می گوید هر جا سـبب هست وجوب است و ذیل می گوید که مطلق است و مطلق دو وجوب را تحمل نمی کند. حال نمی توانیم صدر را حفظ کنیم و ذیل را مقید کنیم و بگوییم: اذا بلت فتوضـا و اذا نمت فتوضا وضوئا آخر. این کار را نمی توان کرد زیرا چه بسا عکس آن باشـد یعنی فرد اول نائم باشـد و بعد بول کند بنا بر این نمی توانیم از قید (آخر) استفاده کنیم زیرا دلیلی نداریم که همیشه بول مقدم است و نوم مؤخر.

ص: ۳۱۸

همچنین اگر این دو روایت یعنی (اذا بلت فتوضا) و (اذا نمت فتوضا) در یک جا وارد شده بودند می توان آن حرف را زد ولی چنین نیست زیرا یکی از یک امام و دیگری از امام دیگر و یا از یک امام در دو مجلس صادر شده اند.

یلاحظ علی الدلیل الاول: اگر مشکل همین است این به راحتی قابل رفع است و آنکه می گوییم: اذا بلت فتوضا من جهه البول و الا نمت فتوضا من جهه النوم. لازم نیست از قید الاخری استفاده کنیم تا مشکل تقدم و تأخر مطرح شود.

به عبارت دیگر به هر شکل که بتوانیم جزا را از اطلاق بیرون می آوریم تا یک جزا بتواند متحمل دو وجوب باشد.

یلاحظ علی الدلیل الثانی: کلمات ائمه همانند کلام متکلم واحد است و لو یکی را امام صادق علیه السلام بفرماید و دیگری را امام کاظم علیه السلام.

بقی هنا نکته: در قول به عدم تداخل، بجز دلیل امام، در سه دلیل دیگر ملاحظه کردیم که صدر حاکم بر ذیل است زیرا دلالت صدر وضعی است و دلالت ذیل اطلاقی. ما هم در جواب گفتیم: در هر سه این مشکل وجود دارد و آن اینکه هرچند دلیل اول به دلالت لفظیه دلالت بر حدوث عند الحدوث می کند ولی اینکه این دلالت در تمامی حالات است سواء سبق علیه شیء ام لم یسبق. دلالت بر اینکه در تمام حالات است به دلالت اطلاقیه است در نتیجه هم صدر دلالت اطلاقیه دارد و هم ذیل.

ص: ۳۱۹

اشکال دیگر این است که: حکومت در جایی متصور است که دو دلیل منفصل باشند مثلاـ مولی در یک جا بگوید: اذا شککت فابن علی الاکثر و در جای دیگر بگوید: لا شک لکثیر الشک. در این حال دومی بر اول حاکم است.

ولی در ما نحن فیه صدر و ذیل هر دو در کلام واحد اند در نتیجه صدر نمی شود بر ذیل حاکم باشد. در این حال حکومت معنی ندارد بلکه کلام مجمل می شود.

بله امام قدس سره از راه حکومت پیش نیامد بلکه از راه عرفیت پیش آمد از این رو این اشکال بر کلام ایشان بار نمی شود.

در کفایه دو اشکال است که به قول صاحب کفایه قابل جواب نیست و آن اینکه صدر آیه ی نبأ بر ذیل آن حاکم است. یعنی صدر آیه می فرماید: خبر عادل حجّت است ولی ذیل می گوید: خبر عادل هم حجّت نیست بلکه باید علم در کار باشد و ظن حجّت نیست در نتیجه گفته اند صدر بر ذیل حاکم است. ما در آنجا هم می گوییم: حکومت در جایی است که دو دلیل به شکل مستقل و جدا باشند و در آیه ی نبأ چون هر دو در یک آیه است حکومتی در کار نیست.

ههنا تفصیلان:

التفصیل الاول: ابن ادریس (متولد ۵۴۳ و متوفای ۵۹۸) می فرماید: اگر دو شرط از ماهیت واحده اند یک وجوب در کار است. یکی اگر کسی صبح بول کرد و بعد ظهر بول کرد یک وضو کافی است ولی اگر دو ماهیت باشند مانند بول و نوم دو وجوب در کار است.

البته کلام ایشان واضح نیست که می خواهد در اسباب بحث کند و یا در مسببات. به سبب اینکه تفصیل در اسباب و مسببات در میان قدماء در کار نبود.

به هر حال صاحب کفایه در مقام بیان کلام ایشان می فرماید: نظر ایشان این است که اگر از ماهیت واحده باشند یک وضو کافی است و اگر از دو ماهیت باشند دو سبب لازم است.

یلاحظ علیه: در اولی هم دو سبب است زیرا هرچند ماهیتا یکی هستند ولی شخصا متعدد می باشند.

التفصیل الثانی: فخر المحققین فرزند علامه ی حلی در کتاب الفوائد که شرح قواعد علامه می باشد می فرماید: موضوعی که در لسان دلیل است اگر معرف است قائل به تداخل می شویم ولی اگر سبب است قائل به عدم تداخل می شویم.

معنای معرف این است که خودش موضوعیت ندارد بلکه اشاره به سبب است مثلا به کسی می گوییم: عمامه به سر را اکرام کنید. عمامه به سر بودن موضوعیت ندارد بلکه اشاره به این است که باید عالم را اکرام کرد.

در نتیجه اگر بول و نوم کنایه از تاریکی ای است که بر نفس عارض می شود یک وجوب و یک وضو کافی است ولی اگر معرف نباشند و سبب مستقل باشند دو وضو باید گرفته شود.

کلام ایشان هم واضح نیست که در مقام تداخل اسباب بحث می کند یا مسببات.

یلاحظ علیه: معرِّف بودن ملازم با این نیست که علت هم واحد باشد. ممکن است معرِّف متعدد باشد ولی هر کدام اشاره به علت مستقلی داشته باشند.

ص: ۳۲۱

بنـا بر این گـاه معرِّف دو تـا است ولی معرَّف یکی است در اینجا حق با فخر المحققین اسـتس ولی گاه معرِّف دو تا است ولی معرَّف هم دو تا می باشد در اینجا دو سبب در کار است.

ثانیـا: از کجـا می توان فهمیـد که از کـدام قسـمت است. بعضـی از موضوعات جنبه ی علی دارنـدماننـد: اقم الصـلاه لـدلوک الشـمس الا غسق اللیل. در اینجا دلوک شـمس علت است. گاه جنبه ی معرفی دارد مانند این امام علیه السلام می فرماید: وقتی حمره ی شـرقیه زائل شـده است بایـد نماز خواند. در اینجا عده ای از فقهاء می گویند: زوال حمره معیار نیست بلکه چون عده ای پشت کوه زنـدگی می کردنـد و غروب شـمس را نمی دیدند از این رو گفته اند که اگر حمره ی مشـرقیه از بین رفت نماز بخوانید. بنا بر این زوال حمره ی مشـرقیه حاکی از غیبوبت شمس است و موضوعیت ندارد از این رو اگر در سرزمین مسطحی باشند و ببینیم آفتاب غائب شد حتی اگر حمره ی مشرقیه باقی باشند می توان نماز خواند.

بنا بر این گاه در روایات سـخن از علت است و گاه سخن از معرفیت و نمی توان جازم بود که مورد خاص از کدام یک از آن دو می باشد.

در میـان عرف هم تفـاوت وجود دارد گـاه عرفا بعضـی چیزها علت است ماننـد: اذا طلعت الشـمس فالنهار موجود. گاه معرف است مانند: اذا کان النهار موجودا فالشمس طالعه یعنی نهار معرف شمس است.

حال که در میان روایات و عرف نمی توان جزما به علیت یا معرفیت دست یافت در نتیجه نمی توان به ضابطه ی فخر المحققین عمل کرد.

ص: ۳۲۲

ان شاء الله در جلسهٔ بعد تداخل مسببات را بحث می کنیم.

تداخل در مسببات ۹۱/۱۱/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تداخل در مسببات

بحث در تداخل اسباب و مسببات است و آن اینکه اگر در دو روایت آمده باشد: (اذا بلت فتوضا) و (اذا نمت فتوضا) آیا دو وجوب و دو وجوب ایجاد می شود یا دو وجوب. اگر یک وجوب باشد تداخل و اگر دو وجوب باشد قائل به عدم تداخل شده ایم.

ما بر اساس دلیلی که امام قدس سره بیان کرده اند قائل به عدم تداخل شدیم.

المقام الثانی: التداخل فی المسببات.

این بحث در صورتی مطرح می شود که ما در مقام اول قائل به عدم تداخل شویم. و الا اگر در مقام اول قائل به تداخل شویم دیگر این بحث مطرح نمی شود. به هر حال اگر در آن مبحث گفتیم که دو سبب دو وجوب اینجا می کند این بحث مطرح می شود که در مقام امتثال آیا یک امتثال کافی است یا اینکه باید دو امتثال انجام شود.

بعضی می گویند دو سبب را می توان در قالب یک واجب انجام داد و بعضی می گویند نمی شود.

صاحب کفایه این مبحث را با مبحث قبلی مخلوط کرده است و ظاهرا عنایت ایشان بیشتر به بحث دوم است و بحث اول را مسلم گرفته است فنقول:

یقع الکلام فی موردین:

المورد الاول: حکم التداخل و عدمه ثبوتا یعنی آیا تداخل در مسببات ممکن است یا نه

ص: ۳۲۳

المورد الثانی: حکم التداخل و عدمه اثباتا یعنی بر اساس ادله ی اجتهادیه آیا می توان قائل به تداخل شد؟

اما المورد الاول: فقد قال الشیخ الانصاری بامتناع التداخل و اینکه یکی واجب نمی تواند جوابگوی دو وجوب باشد. به این بیان که در مبحث قبل گفتیم، صدر را باید بر ذیل مقدم کنیم. صدر اقتضای دو وجوب داشت و ذیل اقتضای یک وجوب، صدر را مقدم کردیم و بدین سبب ذیل را مقید کردیم و گفتیم: اذا بلت فتوضا و اذا نمت فتوضا وضوءا آخر.

بنا بر این بین این دو حدیث از لحاظ نسبت اربع تباین است و در متباینین یک واجب نمی تواند جوابگوی دو واجب باشد.

مثلاـ مولی می فرمایـد: اکرم انسانـا ابیض و بعـد می فرمایـد: اکرم انسانـا اسود. در اینجا چون بین این دو تباین است نمی توان یک انسان را به نیّت انسان سفید و انسان سیاه اکرام کرد.

حال وقتی نظر شیخ انصاری در مقام ثبوت چنین است او دیگر مقام اثبات را نباید بحث کند.

یلاحظ علیه: لاـزم نیست از قیـد (آخر) استفاده کنیم تـا کار به تباین بیانجامـد بلکه می توانیم بگوییم: اذا بلت فتوضا من اجل البول و اذا نمت فتوضا من اجل النوم. در این حال بین آن دو عموم و خصوص من وجه می شود. یعنی گاه بول هست ولی نوم نیست و گاهی هم بر عکس و گاهی هم هر دو هست. وقتی سـخن از عامین من وجه باشد می توان به یک واجب قناعت کردماننـد اینکه مولی می فرمایـد: اکرم عالمـا و بعـد می فرمایـد: اکرم هاشـمیا و مـا می توانیم این دو واجب را با اکرام عالمی که هاشمی باشد امتثال کنیم.

ص: ۳۲۴

بنا بر این در مقام اثبات وقتی سخن از عموم و خصوص من وجه است تداخل ممکن می باشد. (همچنین اگر عموم و خصوص مطلق باشد مانند اینکه مولی بفرماید: اکرم عالما و اکرم عالما هاشمیا که به طریق اولی می شود قائل به تداخل بود.)

اما المورد الثانی: حال که امکان آن ثابت شد آیا در مقام اثبات دلیل بر وقوع آن داریم و می بینیم آیا بر اساس ادله ی اجتهادیه دلیل بر وقوع دارد؟

شیخ انصاری از مرحوم علامه نقل می کند که بر اساس ادله ی اجتهادیه باید قائل به عدم تداخل شویم. (شیخ انصاری این مطلب را در مطارح الانظار از علامه در مختلف نقل می کند ولی ما وقتی به مختلف مراجعه کردیم آن را نیافتیم.)

خلاصه ی آن این است که دو سبب (بول و نوم) آیا هر دو اثرگذارند یا هیچ کدام و یا یکی معین و یا یکی لا بعینه.

اگر هر دو اثرگذار باشند فهو المطلوب و اگر یکی از سه مورد دیگر باشد مشکل دارد.

یلاحظ علیه: این دلیل ارتباطی به مقام دوم ندارد بلکه مربوط به مبحث تداخل در اسباب است. آنجا ما هم مانند علامه قائل شدیم که دو سبب اقتضای دو وجوب دارد.

بله ممکن است اینجا هم بگوییم: حال که دو سبب دو وجوب احتیاج دارد پس در مقام امتثال هم باید دو وجوب در کار باشد تا از عهده ی دو سبب بیرون آییم.

ثم ان المحقق النائینی در مقام اثبات قائل به عدم تداخل شده است.

ص: ۳۲۵

ایشان به اصل تمسک کرده و می فرماید: اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد. من اگر یک وضو بگیرم یقین نمی کنم که از عهده ی تکلیف بیرون آمده باشد. بله اگر دلیل خاصی بر تداخل داشته باشد مطابق آن عمل می کنیم.

مانند اینکه من نذر کردم اگر فرزندم قبول شود گوسفندی قربانی کنم و اینکه اگر فلان حاجتم هم برآورده شد گوسفندی قربانی کنم در اینجا اگر هر دو برآورده شد یک گوسفند کافی نیست.

یلاحظ علیه: ما در این مقام در صدد بحث از ادله ی اجتهادیه هستیم نه اصول عملیه.

اما مقتضای ادله ی اجتهادیه: ظاهر این است که بر اساس ادله ی اجتهادیه یک واجب از هر دو وجوب کفایت می کند الا اذا قام الدلیل علی التعدد.

بنا بر این اگر دو مورد از باب عموم خصوص من وجه و یا مطلق باشد واضح است که عرفا با یک امتثال که مجمع العنوانین باشد می توان از عهده ی هر دو واجب برآمد.

بله اگر مولی بفرماید اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضا وضوءا آخر. این از باب متباینین است و باید دو وضو گرفته شود.

مثالی دیگر: چاهی است که در آن موشی افتاده است. صاحب لمعه می گوید باید هفت دلو از آن آب کشید. بعد صبی هم در آن بول کرده است که در آن هم باید هفت دلو کشید. حال آیا یک هفت تا کافی است یا دو هفت تا؟

در این مورد علی الظاهر یکی کافی نیست و آن به سبب قرینه است و آن اینکه اولی یک آلودگی به بار می آورد و دومی آن آلودگی را تشدید می کند. اگر هفت دلو آب بکشیم یک آلودگی از بین می رود و آلودگی دیگر باقی می ماند.

مثالی دیگر: اگر کسی لباس فردی را از بین ببرد و بعد لباس دومی از او را از بین ببرد در این حال واضح است که دو ضمان بر گردن اوست و این دو ضمان تداخل نمی کنند. این به سبب قرینه ی خاص است و آن اینکه هر دو جداگانه ضرر جداگانه ای هستند.

مثالی دیگر: نذر می کنم که اگر فرزندم قبول شود گوسفندی قربانی کنم و اینکه اگر در امتحان قبول شوم گوسفندی قربانی کنم در اینجا اگر هر دو برآورده شد یک گوسفند کافی نیست زیرا عرف می گوید: هر گوسفند برای نذر خاص خودش است.

مثالی دیگر: فردی حیوانی خریده است او هم خیار مجلس دارد و هم خیار حیوان. حال اگر من یکی از این دو خیار را ساقط کنم دیگری ساقط نمی شود و می توان به آن تمسک کنم و این دو خیار با هم تداخل نمی کنند.

مثالی دیگر: نعوذ بالله اگر کسی با زن حائض نزدیکی کند کفاره ی آن در ثلث اول، ثلث دوم و سوم با هم متفاوت است. حال اگر کسی در هر سه ثلث نزدیکی کند کفاره ی آن واحد نیست بلکه باید سه کفاره دهد زیرا کفاره از باب تنبیه است و این با تداخل سازگار نیست (البته سخن در جایی است که کفاره واجب باشد نه مستحب)

مثالی دیگر: فقیری هست که از نظر فقر زکات دریافت می کند. او سرباز و مجاهد هم هست و حق اخذ زکات دارد. او مضافا بر این دو مورد عامل هم هست (و العاملین علیها) او حق دریافت سه زکات دارد.

ص: ۳۲۷

مثالی دیگر: حوض آبی بود که بوی نجس گرفت و بعدا عامل دیگری هم به آن اضافه شد مثلا کسی در آن بول کرد. این آب به مجرد اینکه تغیرش مرتفع شود پاک نمی شود زیرا عامل دوم در آن باقی است.

در کتاب دیات، علماء غالبا قائل به عدم تداخل هستند مثلا اگر کسی بر انسان دو جنایت وارد کند او باید دیه ی هر دو دیه را پرداخت کند.

مثالی دیگر: کسی هم جنب است و هم محدث به حدث اصغر مانند بول. در این حال یک غسل از هر دو کفایت می کند.

خلاصه اینکه در مبحث اسباب قائل به عدم تداخل شدیم ولی در مسببات قائل به تداخل شدیم الا اینکه قرینه ای بر خلاف باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مسأله ای در مورد مفهوم شرط می رویم و آن اینکه در روایت است: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. آیا مفهوم آن موجبه ی جزئیه است یا کلیه؟ یعنی الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه کل شیء او بعض الشیء.

شیخ انصاری در این مقام با صاحب الحاشیه (شیخ محمد تقی اصفهانی در حاشیه بر معالم) اختلاف دارد.

اصل این بحث به یک بحث منطقی بر می گردد که سالبه ی قضایای کلیه جزئی است یا کلی.

مفهوم در سالبه ی کلیه ۹۱/۱۱/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم در سالبه ی کلیه

بحثی که امروز مطرح می کنیم در کفایه ذکر نشده است ولی در تقریرات شیخ انصاری و درد آیه الله حائری و موارد دیگر وجود دارد.

ص: ۳۲۸

امام علیه السلام می فرماید: (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) سخن در این است که مفهوم آن چیست.

شیخ محمد تقی صاحب حاشیه بر معالم قائل است که مفهوم آن قضیه ی جزئیه است یعنی الماء اذا لم یبلغ حد کر ینجسه شیء.

با این حال شیخ انصاری معتقد است که مفهوم مانند منطوق موجبه ی کلیه است. یعنی الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه کل شیء.

البته باید توجه داشت که مراد از (شیء) در این مورد نجاست است.

ثمره ی بحث: اگر خمر که فی نفسه نجس است بـا آب قلیـل ملاقـات کنـد در آن بحث است که آیا آب نجس می شود یا نه ولی می دانیم اگر بول با آب قلیل ملاقات کند یقینا آب نجس است.

اگر کلام صاحب الحاشیه صحیح باشد نمی توانیم به مفهوم کلام امام علیه السلام تمسک کنیم و بگوییم آب یقینا نجس شده است.

ولی اگر حق را شیخ انصاری باشـد آب یقینا نجس شـده است زیرا مفهوم کلام امام علیه السـلام این است که آب اگر به حد کر نرسد با هر چیز نجسی که ملاقات کند نجس می شود.

دلیل صاحب حاشـیه: ضابطه این است که آنچه در منطوق است در مفهوم هم بایـد اخـذ شود. موضوع، محمول و هر قیدی که منطوق وجود دارد همه بایـد در مفهوم وجود داشـته باشـد. تنهـا تفـاوت منطوق و مفهوم در قیـد است یعنی اگر منطوق موجبه است مفهوم سالبه است و بالعکس.

ص: ۳۲۹

مثلا در اذا جاء زیـد یوم الجمعه راکبا فاکرمه مفهوم آن می شود: اذا جاء زیدا یوم الجمعه غیر راکبا فلا تکرمه. همان گونه که مشاهده می شود، موضوع، مفهوم و قید در منطوق و مفهوم یکی می باشد. فقط (اذا جاء) تبدیل به (لم یجیء) شده است.

بنا بر این مفهوم در حدیث بالا باید چنین شود: الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شیء. بنا بر این حق با صاحب الحاشیه می باشد. ینجسه شیء از باب قضیه ی جزئیه است که در منطق آمده است مانند قضیه ی مهمله می باشد.

منطقی ها هم با صاحب حاشیه موافق هستند و می گویند: نقیض سالبه ی کلیه، موجبه ی جزئیه می شود.

نکته: نکره در سیاق نفی (ما جائنی احـد) افاده ی کلیت می کنـد ولی اگر در سیاق اثبات باشـد (جائنی احد) افاده ی جزئیت می کند.

ادله ی قائلین به اینکه مفهوم حدیث فوق موجبه ی کلیه است.

دلیل شیخ انصاری: کلمه ی شیء در حدیث مرآت برای نجاسات ده گانه می باشد. کأنه امام علیه السلام می فرماید: الماء اذا بلغ قـدر کر لا ـ ینجسه بول و لا دم و لا میته و لا خمر ... غایه ما فی الباب گاه نجاسات عشره به تفصیل ذکر می شود و گاه به اختصار و با ذکر کلمه ی شیء.

اگر چنین است مفهوم آن هم بایـد مانند منطوق باشـد یعنی آن عناوین ده گانه در مفهوم هم لحاظ شود. به عبارت دیگر اگر در منطوق، شیء نماینده ی نجاسات ده گانه باشد همان شیء در مفهوم هم اشاره به آن ده مورد دارد.

ص: ۳۳۰

نـتیجه این می شـود که اگر امـام در منطـوق فرمـوده بود: المـاء اذا بلغ قـدر کر لم ینجسه دم، خنزیر، کـافر... در مفهوم هم می گفتیم: الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه دم، خنزیر، کافر.

حال که امام با یک لفظ شیء به همه اشاره کرده است در مفهوم هم همان کلمه به آن موارد اشاره دارد.

یلاحظ علیه:

اولا: نباید قضایای محصوره را به قضایای جزئیه تبدیل کنیم.

توضـیح ذلک: گاه قضایائی به شـکل محصوره است ماننـد اینکه مولی می فرمایـد: کل انسان کاتب و گاه به شـکل جزئیه می فرماید: زید کاتب، عمرو کاتب و هکذا.

این دو قضـیه بـا هم فرق دارد و نمی تـوان اولی را به دیگر تبـدیل کرد. قضـیه ی محصـوره در کـل افراد حجّت است ولی این بدان معنا نیست که همه ی افراد را دانه دانه ذکر کنیم و به هر کدام جداگانه توجه کنیم.

ثانیا: تمام قیودی که در منطوق اخـذ می شود باید در مفهوم هم اخذ شود. قید هنگامی محفوظ می شود که تلفظ شود و مولی به آن تکلم کنـد ماننـد یوم الجمعه و یا راکبا در مثال ان جاء زید راکبا یوم الجمعه فاکرمه. در ما نحن فیه عمومیت قید در (لم ینجسه شـیء) قابل تلفظ نیست زیرا در منطوق، نکره در سیاق نفی است و این نکره بودن عموم را می رساند بدون اینکه مولی به آن عمومیت تلفظ کرده باشـد ولی در مفهوم چون به دلیل اینکه منطوق باید از لحاظ کیف با مفهوم متفاوت باشد چاره ای نیست از اینکه نکره در سیاق اثبات قرار گیرد و در نتیجه موجبه می شود.

ص: ۳۳۱

دلیل آیت الله حائری: معنای مفهوم این است که شرط علت منحصره است مثلا وقتی مولی می فرماید: اذا سلمک زید فاکرمه، به این معنا است که سلام کردن زید علت منحصره برای اکرام کردن اوست. از این رو عاصمیت آب از انفعال منحصر است به اینکه آب کر باشد. وقتی چنین است، اگر کر نباشد دیگر همه چیز آب را نجس می کند و الا اگر نجس نشود علامت آن است که علاوه بر کر چیز دیگری هم وجود دارد که موجب شود آب نجس نشود و این با اینکه کر بودن علت منحصره است منافات دارد.

یلاحظ علیه: عاصمیت بر دو گونه است گاه عاصمیت عام و گسترده است، این نوع عاصمیت منحصر به کریت است یعنی تمام نجاسات عالم موجب نمی شود که آب کر نجس شود. ولی این مانع از این نیست که عاصمیت جزئیه هم وجود داشته باشد که در بعضی موارد کارگر باشد. مثلا اگر آب قلیل رنگ، بو و طعمش با خمر عوض نشود همچنان پاک باشد.

بنا بر این حق با صاحب حاشیه است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مفهوم وصف می رویم.

بحث اخلاقی: رسول خدا (ص) می فرماید: ثلاثه تخرق الحجب و تصل الی ما بین یدی الله: صریر اقلام العلماء. (۱)

سه چیز است است که موانع را از بین می برد تا عمل به حق تعالی برسد. خداوند مکان ندارد و معنای حدیث این است که به عمل به مقام قرب خداوند می رسد. مثلاـ در روایت است که سجده کردن بر تربت امام حسین علیه السلام تخرق الحجب السبعه. یعنی هفت پرده را باطل می کند و موجب می شود که عمل مورد قبول خداوند قرار بگیرد.

۱- (۱) الشهاب فی الحکم والآداب، ص ۲۲.

به هر حال مراد از صریر، صدای قلم است. سابقا قلم ها از نی بود و وقتی چیزی می نوشتند صدا می کرد. این صدا نزد خداوند محبوب است چه رسد به قلم و مطالبی که نوشته می شود و کسانی که آن مطالب را می نویسد. در این حدیث اقل که صدای قلم است ذکر شده است تا اهمیت عالمان مشخص شود.

عقائد شیعه و دین اسلام با همین اقلام شیعه حفظ شده است.

مفهوم وصف ۹۱/۱۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم وصف

المقصد الثالث فی المفاهیم: مفهوم وصف

قبل از شروع به بحث اموری را به عنوان توضیح بیان می کنیم:

الامر الاول: تعریف مفهوم الوصف.

برای مفهوم وصف تعاریف متعددی ذکر شده است و ما فقط به تعریف بسنده می کنیم و آن عبارت است از: کون الوصف موضوعا للحکم او جزء الموضوع.

یعنی وصف یا موضوع حکم باشد و یا جزء الموضوع. گاهی مولی می گوید: اکرم رجلا عالما در اینجا (عالما) جزء الموضوع است و جزء دیگر آن رجلا می باشد. و گاه می گوید: اکرم عالما، که (عالما) موضوع حکم است.

ممکن است به این تعریف اشکال شود که مستلزم دور است زیرا معرَّف در معرِّف اخذ شده است.

محقق خراسانی در جواب می فرماید: این تعریف ها حقیقی نیست بلکه نوعی توصیف می باشد.

الامر الثانی: محقق نائینی فرموده است: محل نزاع در وصفی است که معتمد بر موصوف باشد و الا وصف غیر معتمد بر موصوف از محل نزاع خارج است.

ص: ۳۳۳

توضیح ذلک: گاه وصف، معتمد بر موصوف است یعنی موصوف و وصف هر دو ذکر می شوند مانند: اکرم رجلا عالما.

و گاه غیر معتمد بر موصوف است و آن جایی است که موصوف محذوف است مانند: اکرم عالما.

محقق نائینی می فرماید: نزاع در اینکه جمله ی وصفیه مفهوم دارد یا نه در جایی است که وصف و موصوف با هم ذکر شود و

الا اگر تنها وصف ذکر شود محل نزاع نیست و احدی نگفته است که این هم مفهوم دارد.

سپس ایشان بر مدعای خود دو دلیل اقامه می کند:

الدلیل الاول: اگر وصف غیر معتمد مانند اکرم عالما هم محل نزاع باشد باید در جوامدی که موضوع حکم واقع نزاع می شوند هم نزاع راه داشته باشند مثلا مولی به عبد دستور می دهد: اسق شجرا. که باید بحث شود که آیا مفهوم دارد یعنی زراعت را آب نده یا مفهوم ندارد.

این در حالی است که احدی قائل نشده است که جوامد هم محل نزاع می باشند.

یلاحظ علیه: بین جوامد و وصف فرق است. شجر که جامد است یک چیز است و وقتی شجر از بین رود دیگر چیزی باقی نمی ماند ولی در وصف مانند عالم دو چیز وجود دارد یکی رجل و دیگر علم او و اگر عالم بودن از بین برود رجل بودنش باقی است.

الدلیل الثانی: صفتی که متصف به موصوف نیست مفهوم ندارد زیرا اگر به مولی بگوییم: چرا گفته است: اکرم عالما و چرا روی عالم دست گذاشته است. مولی می تواند در جواب بگوید: چون عالم بودن موضوع حکم است. ما هم در جواب دیگر نمی توانیم چیزی بگوییم.

ص: ۳۳۴

ولی اگر وصف معتمد بر موصوف باشد می توانیم به مولی بگوییم: چرا گفته است اکرم رجلا عالما و چرا در کنار رجل، علم را هم ذکر کرده است. به این معنا که اگر رجل موضوع است چرا عالما را ذکر کرده ای و این نشان می دهد که عالم بودن مدخلیت دارد به این معنا که اگر علم نباشد اکرام مولی هم بی اثر است.

یلاحظ علیه: همانجا که فقط وصف را ذکر می کند و فقط می گوید: اکرم عالما در آنجا هم عالم به معنای رجل عالم است و به مولی می توانیم بگوییم: اگر علم دخالت نداشت چرا روی صفت عالم دست گذاشته ای و نگفته ای اکرم رجلا. این نشان می دهد که علم مدخلیت داشته است.

ما برای مدعای خود که حتی وصف غیر معتمد هم مورد بحث است دو شاهد داریم:

شاهد اول: آیه ی نبأ: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا (۱) علماء بحث می کنند که فاسق مفهوم دارد یا نه.

شاهد دوم: رسول خدا (ص) می فرماید: لَیُّ الْوَاجِدِ یُحِلُّ عُقُوبَتَهُ.

(لیّ) به معنای معطل کردن است و (واجد) به معنا دارا است. یعنی حاکم، مدیونی که دارا است را معاقب می کند. ابن قتیبه و ابو عبیده که از قضات لغت دان هستند از این حدیث مفهوم گرفته اند و اینکه مطابق این حدیث کسی که فاقد است را نباید معاقب کرد.

این در صورتی است که واحد معتمد به وصف نیست.

۱- (۱) حجرات، آیه ی ۶.

الامر الثالث: فی تقسیم الوصف

گاه بین وصف و موصوف از نسب اربع مساوات برقرار است. مانند اکرم الانسان المتعجب (متعجب بالقوه نه متعجب بالفعل).گاه وصف اعم است. مانند: اکرم الانسان الماشی. مشی اعم است زیرا هر انسانی ماشی است ولی ماشی اعم است زیرا حیوان ماشی هم وجود دارد.گاه صفت اخص است. مانند: اکرم الانسان الکریم. گاه بین آن دو عموم و خصوص من وجه است. مانند: لیس فی الغنم السائمه زکاه. گاه غنم هست ولی سائمه نیست بلکه معلوفه است. گاهی سائمه هست ولی غنم نیست مانند شتر بیابان چر. گاه با هم جمع می شوند. ما مدعی هستیم که اولی و دومی مورد نزاع نیست. اما در جایی که رابطه تساوی بر قرار است مفهوم ندارد زیرا وقتی وصف برود موصوف هم می رود. بحث در جایی است که وصف برود و موصوف بماند.

با این بیان در جایی که وصف اعم است هم مفهوم وجود ندارد زیرا اگر ماشی نباشد انسان هم نیست.

اما سومی محل بحث است زیرا وقتی صفت کرم از بین برود انسان باقی می ماند و بحث است که آیا با رفتن کرم آیا انسان را می توان اکرام کرد یا نباید.

اما در چهارمی اگر افتراق از ناحیه ی صفت باشد محل بحث است (مثلا غنم باشد ولی معلوفه باشد و سائمه نباشد) ولی اگر افتراق از ناحیه ی موصوف باشد خارج از محل بحث است (غنم سائمه نباشد بلکه ابل سائمه باشد) زیرا در وصف شرط است که موضوع باشد و وصف از بین برود نه اینکه موضوع برود و وصف باشد.

ص: ۳۳۶

الامر الرابع: اقسام الوصف

وصف گاه نحوی است و گاه اصولی.

وصف نحوی آن است که موصوف و صفتی داریم و هر دو نکره و یا هر دو معرفه و یا هر دو منصوب و یا هر دو معروف باشند. همانی که در علم نحو خواندیم که صفت از موصوف در نکره و معرفه بودن و اعراب تبعیت می کند.

وصف اصولی چیزی است که قید باشد و آن اینکه یا جزء الموضوع و یا تمام الموضوع می باشد به گونه ای که قید برود و موصوف بماند.

اذا عرفت هذا فنقول: در مفهوم گرفتن وصف مانند مفهوم شرط باید هم علیت تامه و هم علیت منحصره را ثابت کنیم. اگر مولی گفت: اکرم رجلا عالما باید ثابت کنیم که علم، علت تامه است و علت منحصره هم می باشد. اگر فقط علت تامه باشد و منحصره بناشد مفهوم ندارد زیرا ممکن است عالم بودن برود و علت دیگری جای آن بنشیند مثلا به سبب سید بودن و یا شیخ قبیله بودن لازم الاکرام باشد. همچنین است اگر علت منحصره باشد ولی تامه نباشد.

ادله ی قائلین به مفهوم:

الدلیل الاول: التبادر

یعنی از وصف، علت تامه ی منحصره به ذهن می آید.

الدلیل الثانی: الانصراف

یعنی وصف منصرف است به علت تامه ی منحصره

خلاصه اینکه قائلین به مفهوم به همان ادله ای که در مفهوم شرط تمسک کرده اند در اینجا هم تمسک می کنند و هیچ کدام از این ادله محکم و کارساز نیست.

ما در شرط قانع نشدیم که علت تامه و منحصره باشد. بله علت گاه تامه بود ولی دلیلی بر منحصره بودن نداشتیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را در مورد مفهوم وصف بیان می کنیم.

ادله ی قائلین به مفهوم در وصف ۹۱/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: ادله ی قائلین به مفهوم در وصف

بحث در مفهوم وصف است و مقدمات مفهوم وصف را بیان کردیم. اینکه به ادله ی کسانی می پردازیم که قائل هستند وصف، مفهوم دارد.

قبل از بیان ادله ی ایشان می گوییم: در مفهوم آیا شخص حکم از بین می رود یا سنخ حکم. به عبارت دیگر نزاع در اینکه وصف، مفهوم دارد یا نه آیا در شخص حکم است یا در سنخ حکم؟

ما این بحث را در مفهوم شرط بیان کردیم و گفتیم، در شخص حکم نزاع نیست مثلاـ اگر مولی گفته است: ان سلم رجل اکرمه، و فرد سلام نکند، یقینا اکرامی که منبعث از سلام کردن اوست یقینا از بین رفته است و کسی در آن شک ندارد. بحث در این است که ممکن است اکرام سبب دیگری داشته باشد و آن سبب موجب اکرام شود. مثلا فرد، سلام نکرد ولی اطعام کرد و اطعام کردن خود سبب دیگری برای اکرام کردن است. از این رو بحث در این است که اگر رجل، سلام نکند آیا علاوه بر شخص حکم، سنخ و نوع حکم هم می رود یعنی نباید او را مطلقا اکرام کرد.

ص: ۳۳۸

دلیل اول قائلین به مفهوم در وصف: التبادر

عین همین استدلال در مفهوم شرط هم وجود داشت و آن اینکه از قضیه ی وصفیه این نکته تبادر می کند: حدوث الحکم عند وجود الوصف. مثلا اگر مولی می گوید: اکرم الرجل العالم، معنایش این است که هر وقت عالم بودن هست حکم که وجوب اکرام است نیز موجود می باشد. معنای آن این است که اگر علم هست، وجوب اکرام هست و اگر علم نیست وجوب اکرام از بین می رود.

یلاحظ علیه: مسلما هنگامی که وصف از بین می رود شخص حکم هم از بین می رود یعنی وجوبی که وابسته به عالم است از بین می رود ولی وجوب مطلق که ممکن است از سبب دیگری مانند سیادت منبعث شده باشد معلوم نیست از بین رفته باشد.

تبادر فقط می گوید: شخص حکم از بین رفته است ولی رفع سنخ حکم دیگر متبادر نیست.

دلیل دوم: لزوم اللغویه

اگر وصف مفهوم نداشته باشد موجب لغویت می شود. مثلا اگر کسی بگوید: الانسان الابیض لا یعلم الغیب. همه می دانند که این کلام لغوی است زیرا ابیض بودن دخالتی در دانستن و ندانستن غیب ندارد.

برای صون کلام مولی از لغویت باید بگوییم: وصف مفهوم دارد و الا اگر مفهوم نداشته باشد ذکر و عدم ذکر آن لغو می بود.

یلاحظ علیه: لغویت لازم نمی آید، گاهی از اوقات محل ابتلاء همان مورد وصف است و الا حکم اعم است. مثلا خداوند متعال می فرماید: وَ لا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاق . (۱)

ص: ۳۳۹

۱- (۱) اسراء، آیه ی ۳۱.

در اینجا موضوع، ترس از گرسنگی است و حال آن کشتن فرزند مطلقا حرام است چه از ترس گرسنگی باشد یا از چیز دیگر. اینکه خداوند فقط آن مورد را ذکر کرده است به سبب آن است که این مورد محل ابتلاء بوده است و در میان عرب ها مرسوم بود که به سبب ترس از فقر، فرزندان خود را می کشتند.

یا اینکه خداوند می فرماید: وَ رَبائِبُکُمُ اللاَّتی فی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللاَّتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ. (۱) ربیبه ی انسان مطلقا بر انسان حرام است چه همراه مادر به خانه ی شوهر دوم بیاید یا نه ولی چون غالبا زن که طلاق می گیرد یا شوهرش می میرد، اگر دختری داشته باشد آن را منزل خانه ی شوهر دوم می آورد قید (فی حُجُورِکُمْ) آمده است.

بنا بر این مواردی هست که وصف مفهوم ندارد ولی لغویت هم به وجود نمی آید و این بر خلاف مثلا الانسان الابیض لا یعلم الغیب است که قید ابیض لغو است.

الدلیل الثالث: الاصل فی القیود الاحتراز

اصل در قید این است که احترازیه باشد نه توضیحیه. بنا بر این اگر قید رفت حکم هم می رود.

یلاحظ علیه: در کتاب الموجز در بحث مفاهیم توضیح داریم که قیود بر چهار یا پنج قسم است.

قید احترازی غیر از قید مفهومی است. احترازی در مقابل توضیحی است. مثلا (فی حُجُورِکُمْ) قید توضیحی است. ولی این ارتباطی به قید و مفهوم وصف ندارد. قید مفهومی عبارت است از اینکه وصف علت تامه باشد و هم علت منحصره و همان طور که گفتیم این قابل اثبات نیست. ممکن است علت تامه بودن ثابت شود ولی علت منحصره بودن ثابت نمی شود.

ص: ۳۴۰

۱- (۲) نساء، آیه ی ۲۳.

الدلیل الرابع: استدلال ابو عبیده

ابو عبیـده فردی لغوی و در واقع یکی از پایه گذاران علم معانی بیان است. رسول خدا (ص) در حدیث می فرماید: (لَیُّ الْوَاجِدِ بِالدَّیْنِ یُحِلُّ عِرْضَهُ وَ عُقُوبَتَهُ) یعنی که بدهی خود را نمی دهد ولی داراست و می تواند او را مجازات و عقوبت کرد.

ابو عبیـده از این حـدیث مفهوم گرفته است و گفته است کسـی که از او طلبکـار هستیـد اگر فقیر است نمی توان او را زنـدانی کرد و آبرویش را ریخت.

یلاحظ علیه: هم ابو عبیده و هم دیگران که به این حدیث اسـتدلال کرده اند اشـتباه کرده اند زیرا وصف در این حدیث محقق موضوع است و مفهوم در جایی ثابت است که محقق موضوع نباشد.

مثلا در مفهوم شـرط هم گفتیم که اگر شـرط محقق موضوع باشد مفهومی در کار نیست مثلا در: ان رزقت ولدا فاختنه، شرط مفهوم ندارد زیرا معنا ندارد بگوییم: اگر خدا به تو پسری نداد او را ختنه نکن.

در مـا نحن فیه هم (لَیّ) به معنـای مسـامحه در پرداخت بـدهی در مورد کسـی معنا دارد که پول دارد و مسامحه می کنـد، اگر کسی پول نداشته باشند مسامحه در پرداخت بدهی در مورد او معنا ندارد.

الدلیل الخامس: اگر وصف دارای مفهوم نباشد نباید مطلق را بر مقید حمل کنیم.

مولی گفته است: اذا افطرت فـاعتق رقبه و بعـد گفته است: اذا افطرت فـاعتق رقبه مؤمنه. تمـام فقهاء مطلق را حمل بر مقیـد می کننـد و می گوینـد: مؤمنه بودن در برائت ذمه مـدخلیت دارد و این به سـبب آن است که وصف، مفهوم دارد یعنی رقبه مؤمنه باشد و کافره نباشد.

ص: ۳۴۱

یلاحظ علیه: مسلما مؤمنه بودن در حکم دخالت دارد ولی اینکه علت منحصره هم هست قابل اثبات نیست. مثلا ممکن است رقبه کافر باشد ولی فقیر و بیچاره باشد.

به عبارت دیگر ایمان، در شخص حکم دخالت دارد ولی بحث ما در صنف و نوع حکم است. یعنی وجوب وابسته به ایمان، با رفتن ایمان از بین می رود ولی اینکه مطلق وجوب از بین می رود مشکوک است. (این امر هرچند قطعی نیست و مشکوک است ولی کافی است که قطع به مفهوم نداشته باشیم.)

الدلیل السادس: تمسک به قاعده ای فلسفی

آیه الله شیخ محمد حسین اصفهانی صاحب حاشیه بر کفایه شبیه همین دلیل در مفهوم شرط هم بیان شده است و آن اینکه در فلسفه آمده است: لا یصدر الواحد الا عن الواحد. بنا بر این اگر دیگی می جوشد و هم زیرش آتش است و هم آفتاب بسیاری سوزانی بر آن می تابد، در اینجا چون واحد که حرارت آب است لا یصدر الا عن الواحد و این در حالی است که هم آتش کارساز است و هم خورشید بنا بر این جامع بین آتش و خورشید سبب حرارت آب است و آن جامع امر واحدی است.

سپس اضافه می کند: مولی که می گوید: اکرم الرجل العالم، ظاهرش این است که عالم بودن در وجوب مؤثر است و الا اگر چیز دیگری هم مانند سیادت مؤثر بود ناچار بودیم بگوییم، الواحد که وجوب است از غیر واحد نشئت گرفته است. بله در این حال می توانیم بگوییم که وجوب که واحد است از جامع بین عالم بودن و سید بودن نشئت گرفته است و آن جامع امر واحدی است ولی این بر خلاف ظاهر قضیه است زیرا ظاهر قضیه این است که عالم، بما هو هو مدخلیت دارد نه جامع بین آن و چیز دیگری.

یلاحظ علیه: قاعده ی مزبور مربوط به عقل اول است زیرا من جمیع الجهات واحد است. اگر واحد از دو چیز سر بزند لازم می آید که دیگر واحد نباشد بلکه کثیر باشد زیرا صدورش از علت اول یک حیثیت و صدورش از علت دوم حیثیت دوم می خواهد و این خلاف فرض است و دیگر واحد نیست بلکه کثیر می باشد.

این قاعده را در طبیعت که صدها کثیر و کثرت دارد قابل پیاده شدن نیست. مانعی ندارد که حرارت آب که واحد نیست و کثیر است (زیرا حرارت آب درجات مختلف دارد)، بخشی از آتش باشد و بخشی از خورشید و هیچ محذوری هم پیش نیاید.

مشکل هنگامی جدی تر می شود که این قاعده ی تکوینی را که مربوط به عقل اول است در امور اعتباریه جاری کنیم.

مضافا بر آن، هرچند این قاعده در ما نحن فیه هم صحیح باشد ولی واضح است که با قواعد فلسفی نمی توان ظهور، درست کرد.

تا اینجا ادله ی شش گانه ی قائلین به مفهوم رد شد.

اما ادله ی قائلین به عدم مفهوم:

دلیل اول: اگر جمله ی وصفیه بر مفهوم دلالت داشته باشد یا باید مطابقی باشد و یا تضمنی و یا التزامی و هر سه مورد دلالت لفظیه است. (سابقا گفتیم که مطابق علماء منطق حتی دلالت التزامیه هم لفظی است.) اگر دلالت لفظی باشد دیگر سخن از مفهوم نیست بلکه منطوق است.

ان شاء الله این دلیل و ادله ی دیگر ایشان را در جلسه ی بعد توضیح می دهیم.

ص: ۳۴۳

مفهوم، وصف و غایت ۹۱/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفهوم، وصف و غایت

بحث در این است که آیا جمله ای که دارای وصف است مفهوم دارد یا نه. ادله ی کسانی که قائل به مفهوم بودند را بیان کردیم.

محقق نائینی در این مقام قائل به تفصیل شده است و گفته است: اگر وصف، قید موضوع باشد مفهوم ندارد ولی اگر قید حکم باشد مفهوم دارد.

مثلا در اکرم الرجل العالم، (عالم) قید (رجل) است و در نتیجه جمله ی مزبور مفهوم ندارد زیرا: ثبوت شیء لشیء لا یدل علی عدمه فی غیره یعنی اگر وجوب روی رجل عالم رفته باشد دلیل بر این نمی شود که از رجل جاهل برداشته شده باشد. این همان چیزی است که همه می گویند که اثبات شیء نفی ما عدی نمی کند.

اما اگر وصف، قید حکم باشد مثلا مولی می گوید: یجب اکرام العالم به گونه ای که عالم قید یجب باشد در این حال جمله ی مزبور مفهوم دارد زیرا وقتی قید می رود مقید هم که وجوب است همراه آن می رود یعنی وقتی علمی در کار نباشد وجوبی هم در کار نیست.

یلاحظ علیه: کرارا گفتیم نباید شخص الحکم را با سنخ الحکم خلط کرد. اگر علم برود، وجوبی که وابسته به علم است که همان شخص حکم است از بین می رود ولی وجوب مطلق نه. یعنی ممکن است وجوب علاوه بر علم علت دیگری مانند سیادت داشته باشد که به تنهایی موجب اکرام شود. ما دلیلی نداریم که وقتی علم رفت دیگر دلیل دیگری وجود ندارد که وجوب در تحت آن واجب باشد. (ما نمی گوییم وقتی علم نبود وجوب اکرام حتما هست، بلکه شاید باشد و شاید نباشد به هر حال اینکه حتما می رود دلیلی ندارد.)

ص: ۳۴۴

بنا بر این ما به ایشان می گوییم: همان قاعده ای که ایشان در قید موضوع گفته است در اینجا هم جاری می باشد و آن اینکه ثبوت شیء لشیء لا یدل علی عدمه فی غیره.

دلیل قائلین به عدم مفهوم:

دلیل اول: اگر وصف مفهوم وجود داشته باشد یا باید به دلالت مطابقی باشد و یا تضمنی و یا التزامی. اگر اول و دوم باشد دیگر اسم آن مفهوم نیست بلکه دلالت منطوقی است.

اگر هم به دلالت التزامی فهمیده شود، گفته شده است که بین لازم و ملزوم یا باید ملازمه ی عقلی باشد و یا عرفی. ملازمه ی

عقلی آن است که وقتی که بگویند: عمی، بصر هم به ذهن می آید و ملازمه ی عرفی آن است که اگر حاتم بگویند، جود به ذهن خطور می کند.

این در حالی است که بین اکرم الرجل العالم و بین لا تکرم الرجل الجاهل ملازمه ای نیست.

دلیل دوم: در قرآن مجید، گاه قید و وصف هست ولی مفهوم ندارد. مثلا خداوند می فرماید: وَ رَبائِبُکُمُ اللَّاتی فی حُجُورِکُمْ مِنْ نِسائِکُمُ اللاّتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ. (۱)

ربیبه ی انسان در صورتی که انسان با مادرش نزدیکی کند، مطلقا بر انسان حرام است چه همراه مادر به خانه ی شوهر دوم بیاید یا نه در اینجا قید (فی حُجُورِکُمْ) که آمده است مفهوم ندارد.

همچنین خداوند در جای دیگری می فرماید: (وَ إِذا ضَرَبْتُمْ فِی الْأَرْضِ فَلَیْسَ عَلَیْکُمْ جُناحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلاهِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ یَفْتِنَکُمُ الَّذینَ کَفَرُوا) (۲) یعنی در سفر اگر می ترسید که دشمنان به شما شبیخون بزنند نماز چهار رکعتی را قصر کنید.

۱- (۱) نساء، آیه ی ۲۳.

۲- (۲) نساء، آیه ی ۱۰۱.

این در حالی است که قصر مطلقا واجب است چه خوف از دشمن باشد یا نه.

یلاحظ علیه: این استدلال موهون است زیرا ما که قائل هستیم قید مفهوم دارد می گوییم: این در جایی است که قید مربوط به مورد غالب نباشد. قیود غالبی مفهوم ندارد. این دو مورد هر دو از باب قیود غالبی است. زیرا معمولاً مادری که شوهرش را از دست داده است و دختری دارد، غالبا آن را به منزل شوهر دوم می آورد.

همچنین سفر، در زمان پیامبر اکرم (ص) غالبا همراه با خوف از دشمن بود. زیرا شبه جزیره العرف تحت خیمه ی اسلام نرفته بود.

الثالث: مفهوم الغایه

مثلا خداوند می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ (۱) در اینجا سه چیز وجود دارد:

المغیّی (دست که از اصابع تا مرفق است مغیی می باشد.)الغایه (مرفق غایت می باشد.)ما بعد الغایه (از مرفق تا منکب که همان بازو است)

در این مقام باید دو نکته را بحث کنیم:

گاه بحث می شود که هرچند مغیّی (از اصابع با مرفق) باید شسته شود آیا ما بعد الغایه (بازو) هم باید شسته شود یا نه. یعنی آیا آیه ی مزبور دلالت بر عدم دارد یا نه. کسانی که قائل هستند قید، مفهوم دارد قائل هستند که نباید بازو را شست ولی کسانی که قائل به عدم مفهوم هستند می گویند: آیه از بیان شستن بازو ساکت است.

۱- (۳) مائده، آیه ی ۶.

بحث دوم این است که خود غایت (مرفق) حکم چیست، آیا شستن آن هم واجب است یا نه.

ممکن است در وضو بگوییم که روایات مسأله را برای ما روشن کرده است ما در هر صورت این بحث را به صورت اصولی مطرح می کنیم. ممکن است در مسائل دیگر مواردی پیش آید که در روایات روشن نشده باشد.

اما در مورد بحث اول:

مشهور قائل به مفهوم هستند و می گویند: آیه دلالت بر عدم وجوب دارد در ما بعد الغایه دارد.

اما شیخ طوسی و استادش مرحوم مرتضی قائل به عدم مفهوم هستند و می گویند: آیه از این نکته ساکت است ممکن است واجب باشد و ممکن است واجب نباشد.

بعضی مانند محقق نائینی در این مقام (مانند مفهوم وصف) قائل به تفصیل شده اند و گفته اند: اگر غایت، غایت حکم باشد مفهوم دارد ولی اگر غایت، غایت موضوع باشد مفهوم ندارد. اگر قید موضوع باشد واضح است که مفهوم ندارد زیرا ثبوت حکم برای موضوع دلالت بر عدم آن در غیر آن موضوع ندارد. ولی اگر قید برای حکم باشد، با رفتن قید، حکم هم می رود.

مثلا در روایت آمده است: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. یعنی وقتی علم آمد و مشخص که شیء نجس است دیگر طاهر بودن هم از بین می رود.

هکذا، کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام، و وقتی من فهمیدم فلان چیز حرام و غصب است دیگر حلال بودن از بین می رود.

یلاحظ علیه: استدلال به این دو حدیث بسیار ضعیف است. زیرا طهارت و حلیت حکم ظاهری است مربوط به مورد شک است و حکم ظاهری تا جایی قابل اجرا است که علم در کار نباشد زیرا وقتی علم آید دیگر موضوع برای شک نیست.

کل شیء طاهر به این معنا است: کل شیء مشکوک الطهاره و النجاسه محکوم بالطهاره حتی تعلم انه قذر.

بنا بر این چه قائل به مفهوم غایت شویم و یا نشویم این دو حدیث ارتباطی به بحث ما ندارد.

ما برای تفصیلی که ایشان بیان کرده است مثال دیگری می زنیم (این مسأله در عروه الوثقی ذکر شده است ما هم در کتابی تحت عنوان احکام سفر، این مطلب را ذکر کرده ایم) و آن اینکه صلات مسافر با هشت شرط قصر می شود. یکی از آن شروط این است که سفر، سفر معصیت نباشد (کون السفر سائغا) . بحث در این است که این قید، قید موضوع است یا قید حکم.

اگر قید موضوع باشد، می گوییم: قطع المسافه الشرعیه اذا کان سائغا یجب القصر. در این بیان، قید (اذا کان سائغا)، قید موضوع (قطع المسافه الشرعیه) است.

اگر قید حکم باشد می گوییم: فی قطع المسافه الشرعیه یجب القصر اذا کان سائغا.

در این مثال قید (اذا کان سائغا) قید حکم است (یجب)

حال فردی به مقدار شرعی سفر کرده است و قصد او معصیت نبود. سر هشت فرسخی نیّت او عوض شد و قصد حرام کرد مثلا تصمیم گرفت که در این سفر مال مردم را بدزدد.

ص: ۳۴۸

شکی نیست که تا هشت فرسخ نمازش قصر است آیا از هشت فرسخ به بعد هم نمازش قصر است؟

بعضی گفته اند که از آن مسیر به بعد نمازش تمام است ولی بعضی می گویند: که از آن به بعد هم نمازش قصر است.

اگر قیـد، برای موضوع باشـد، حکم نماز بعـد از هشت فرسـخ این است که نماز قصـر است. زیرا قید (هشت فرسخ با عدم نیّت معصـیت) حاصل شده است و به عبارت دیگر، موضوع برای قصـر این بود که هشت فرسخ بدون نیّت معصـیت سفر کند که او هم چنین کرده است.

ولی اگر قیـد مزبور برای حکم باشد (کما اینکه شـیخ انصاری) می گویند: تا هشت فرسخ حکم به قصـر وجود داشت ولی بعد از آن باید نماز با تمام خواند. یعنی وجوب قصـر باید با جواز سـفر همراه باشد از این رو زمانی که سـفر معصیت شد، حکم به وجوب قصر هم از بین می رود.

ما ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد پی گیری می کنیم.

بحثی به مناسـبت میلاد رسول خدا (ص) و امام صادق (ع): شـیعه قائل است میلاد رسول خدا (ص) در هفدهم ربیع است. اهل سنت می گویند: میلاد ایشان در دوازده ربیع است.

مـا در ایـن مـورد، بایـد بـه سـراغ نزدیکـان رسـول خـدا (ص) برویم و قـول ایشـان را قبـول کنیم زیرا ایشـان به سـبب قرابت و خویشاوندی با رسول خدا (ص) بیشتر از این مطلب با خبر هستند.

اهـل بیت می گوینـد: میلاد ایشان در هفـدهم ربیع است. اینکه می گوینـد: اهل البیت ادری بما فی البیت می گویـد بایـد قول ایشان را قبول کنیم.

ص: ۳۴۹

نکته ی دیگر این است که سعودی ها و وهابی ها جشن های رسول خدا (ص) را در روز تولد ایشان تحریم کرده اند و می گویند: در قرآن و حدیث چنین چیزی وارد نشده است و در نتیجه بدعت است.

ما در رد آنها می گوییم: بدعت چیزی است که نه دلیل خاص داشته باشد و نه دلیل عام. در این مورد دلیل عام وجود دارد و آن حب النبی (ص) است که در آیات مختلف قرآن وارد شده است. حتی حب النبی (ص) بر حب آباء و اولاد و ازواج برتر شمرده شده است. حب النبی (ص)، یکی از وظائف مسلمانان است.

سعودی ها می گویند: حب النبی (ص) به معنای این است که تابع رسول خدا (ص) باشیم.

ما می گوییم: بله این یکی از مصادیق حب است ولی حب، منحصر به آن نیست.

مفهوم غایت ۹۱/۱۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم غایت

سخن در مفهوم غایت است و اینکه جمله ای که مغیی است آیا مفهوم دارد یا نه. اگر مولی بفرماید: اغسل یدیک الی المرفق آیا دلالت دارد بر اینکه ما فوق مرفق را لازم نیست بشوییم؟

ادله ی قائلین و عدم قائلین را تا حدی بیان کردیم.

در جلسه ی قبل گفتیم که بعضی از علماء تفصیلی داده اند و آن اینکه بین جایی که غایت قید موضوع است و جایی که قید حکم است فرق می گذارند. مثلا مولی فرموده است: مسافر اگر به سفر شرعی رود نمازش قصر است البته به شرط اینکه سفر او مباح و سائغ باشد. حال اگر کسی هشت فرسخ با نیّت حلال سفر کرد و سر هشت فرسخ نیتش به حرام تبدیل شد آیا در باقی مانده هم باید نماز را قصر بخواند یا اینکه از آنجا به بعد نمازش تمام است.

ص: ۳۵۰

گفته اند مسأله مبتنی بر این است که اذا کان سائغا قید سفر است و یا قید وجوب. اگر قید سفر باشد در باقیمانده نمازش قصر است زیرا موضوع عبارت است از: قطع السفر الشرعی اذا کان سائغا یجب القصر. این موضوع هم محقق شده است زیرا او هشت فرسخ به نیّت حلال رفته است و موجب قصر است.

اما اگر قید حکم باشد یعنی مراد مولی چنین باشد، فی قطع المسافه الشرعیه یجب القصر اذا کان سائغا، در این حال، هشت فرسخ برای همان هشت فرسخ کافی است و ما بقی سفر هم باید حلال باشد. از این رو اگر بعد از هشت فرسخ جواز و حلال بودن از بین برود حکم به وجوب قصر هم از بین می رود.

البته می دانیم این مسأله ربطی به بحث غایت ندارد ولی این را از باب زمینه سازی برای مسأله ی بعدی که عبارت است از این بحث که قید گاه برای موضوع است و گاه برای حکم بیان کردیم.

نقول: کبری روشن است و آن اینکه اگر قید، به موضوع بخورد مفهوم ندارد (زیرا ثبوت شیء لشیء لا یدل علی عدمه عن غیره مثلاـ اینکه زید مجتهد است دلیل بر این نیست که عمرو مجتهد نیست.) ولی اگر قید به حکم متعلق شود مفهوم وجود دارد.

انما الکلام در این است که باید صغری را مشخص کنیم و بدانیم قید کجا به موضوع و در کجا به حکم متعلق می شود.

در مقام فهم صغری، دو ضابطه بیان شده است:

الضابطه الاولی: محقق خوئی در پاورقی اجود التقریرات می فرماید: اگر حکم شرعی را از هیئت استنباط کردیم مانند: فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق، که حکم شرعی که وجوب است از خود هیئت فهمیده می شود در این حال غایت، قید متعلق است (غسل) و نه قید حکم. بنا بر این (الی المرافق) قید غسل است. در نتیجه وجوب مطلق است و غَسل، مقید می باشد کأنه مولی می فرماید: الغَسل الی المرافق واجب. این دیگر دلالت ندارد که ما بعد از مرافق واجب نیست زیرا وجوب اطلاق دارد و آنی که مقید است غَسل است. (زیرا ثبوت شیء لشیء لاـ ید علی عدمه عن غیره) بنا بر این برای ما بعد المرافق نه دلیل بر وجوب وجود دارد و نه دلیل بر عدم وجوب

ولی اگر حکم شرعی را از ماده اخذ کنیم (مانند یجب) گاهی متعلق حکم، محذوف است مانند اینکه مولی می گوید: (یحرم الخمر الی ان یضطر)، در اینجا قید به حکم بر می گردد یعنی حرام است تا (الی ان یضطر) در اینجا یقینا مفهوم وجود دارد.

متعلق یحرم هم محذوف است، مانند یحرم، بیع الخمر، شراء الخمر، شرب الخمر و غیره

ولی اگر حکم را از ماده استنباط کردیم ولی متعلق محذوف نباشد، در آن دو وجه است مانند اینکه مولی می فرماید: یجب الصیام الی اللیل. در اینجا (الی اللیل) ممکن است قید یجب باشد در نتیجه کلام مزبور، مفهوم دارد و ممکن است قید (صیام) باشد یعنی (الصیام الی اللیل یجب) که در این صورت مفهوم ندارد.

بنا بر این کلام ایشان بر سه قسم شده است.

یلاحظ علیه: در منطق آمده است: استقراء با یکی دو مثال صحیح در نمی آید. در استقراء لا اقل باید سی چهل مورد را بررسی کرد تا بتوان به ضابطه ای دست یافت.

ثانیا: در مطول امری به نام لزوم ما لا یلزم وجود دارد و آن اینکه چیزی که مدخلیت ندارد را مدخلیت دهیم. در فرمایش آیه الله خوئی چنین چیزی وجود دارد:

اما در قسم اول کلام ایشان که قید از هیئت استنباط می شود ایشان گفته است که قید به موضوع بر می گردد. ما می گوییم: این از باب لزوم ما لا یلزم است. مشکل این نیست که حکم را از هیئت بفهمیم، چه حکم از هیئت استنباط شود و چه از ماده در هر دو حال، (الی المرافق) به غَسل الید بر می گردد نه به خاطر اینکه حکم، از هیئت استنباط می شود بلکه قرینه ی خارجیه داریم که قید مربوط به موضوع است زیرا در لغت عرب، ید مشترك است بین الاصابع و الکف و المرفق و المنکب. به سبب همین اشتراك، مولی بیان کرده است که شستن باید تا مرافق باشد و بیشتر از آن موضوع نیست.

ص: ۳۵۲

امـا در شق دوم، ایشـان گفت که اگر حکم از مـاده اسـتنباط شود و متعلق محـذوف باشـد، قیـد به حکم بر می گردد و مفهوم دارد. مانند یحرم الخمر الی ان یضطر.

نقول: این هم از باب لزوم ما لم یلزم است و قید به حکم بر می گردد البته نه به خاطر اینکه متعلق محذوف است بلکه به سـبب اینکه تمام احکام، مقید به اضطرار است.

به عبارت دیگر به قرینه ی خارجیه می دانیم وقتی اضطرار آمد حکم مرتفع می شود.

اما در شق سوم، ما هم می گوییم که در این شق دو احتمال وجود دارد و قید ممکن است به موضوع و یا به حکم بخورد.

این کلام را قبول داریم.

خلاصه ی اشکال ما در شق اول و دوم این بود که در این مورد قرینه ی خارجیه وجود دارد.

الضـابطه الثـانیه: محقـق حـائری در درر می فرمایـد: فرق است بین اینکه بگـوییم: مفـاد هیئت جزئی است و اینکه بگوییم مفـاد هیئـت کلی است. ایشـان در واقـع می خواهـد بگویـد: شـکی نیست که قیـد به هیئت بر می گردد نه به موضـوع ولی در هیئت تفصیل است که مولی که می گوید: اتموا الصیام، آیا سنخ طلب را انشاء کرده است و یا طلب جزئی را انشاء کرده است.

اگر سـنخ طلب را انشاء کرده باشد در این حال طلب کلی انشاء شده است و قطعا مفهوم دارد زیرا کل حکم با رفتن قید از بین رفته است.

ص: ۳۵۳

اگر شخص طلب را انشاء کرده باشد طلب جزئی را انشاء کرده است. در این حال یقینا مفهوم ندارد زیرا ممکن است این وجوب جزئی از بین برود و وجوب جزئی دیگر جانشین آن شود.

یلاحظ علیه: ما سابقا گفتیم که مفاهیم هیئات جزئی هستند و انشاء به معنای ایجاد می باشد و ایجاد به امر کلی متعلق نمی شود و همواره به امر جزئی جزئیت می شود. کسی که می گوید: یا عبد الله، و نداء را ایجاد می کند این انشاء جزئی است نه کلی.

بنا بر این رفتن یک وجوب جزئی به معنای رفتن وجوب دیگر نیست و ممکن است وجوب دیگر جایگزین آن شود.

مضافا بر اینکه ما در مقام بیان ضابطه هستیم و ایشان صرفا دو شق را بیان کرده است که در چه صورت مفهوم هست و در چه صورت نیست.

نظر ما: ما در باب وصف و شرط قائل به مفهوم نشدیم و گفتیم دلیلی بر اینکه علت منحصره باشد، وجود ندارد. شرط و وصف علت تامه است ولی منحصره نیست. ممکن است این علت برود و علت دیگری جایگزین آن شود (این امر محتمل است و ممکن است علت دیگری جایگزین آن شود ولی همین موجب می شود قطع به مفهوم وجود نداشته باشد.)

با این حال در قید قائل به مفهوم هستیم زیرا مسأله ی علت منحصره و علت تامه مطرح نیست بلکه ظهور کلام موجب می شود قائل به مفهوم شویم.

وقتی به آیات قرآن که در آن غایت است مراجعه می کنیم می بینیم که همه دارای مفهوم است مثلا- خداوند می فرماید: وَ یَسْئَلُونَکَ عَنِ الْمَحیضِ قُلْ هُوَ أَذیً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِی الْمَحیضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّی یَطْهُرْن (1) یعنی حرمت نزدیکی تا آن مقدار است و بعد از آن دیگر حرمت رفع می شود.

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۲۲.

مثلا مهندسی به معمار می گوید که باید تا این مقدار باید خاکبرداری شود. و معمار هم مطابق آن عمل می کند، بعد مهندس می گوید کمی بیشتر باید خاکبرداری شود. در اینجا همه می گویند که نظر مهندس عوض شده است و قول دوم او را مناقض با قول اول او می دانند. اگر جمله ی اول مفهوم نداشت نمی بایست بگویند که قول او عوض شده است.

همچنین است در آیات دیگر مثلا خداوند می فرماید: ثم اتموا الصیام الی اللیل. (۱) همه ی مسلمین از آن متوجه می شوند که وجوب تا لیل است.

بنا بر این در مفهوم قید، سخن از ظهور عرفی است و عرف، قید را به حکم بر می گرداند نه به موضوع.

تا به حال حکم ما بعد الغایه را بیان کردیم. ان شاء الله در جلسه ی بعد حکم خود غایت را بیان می کنیم. این بحث فقط در جایی که غایت وجود خارجی داشته باشد مطرح است نه در مواردی مانند کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام که غایت وجود خارجی ندارد.

مفهوم غایت و حصر ۹۱/۱۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم غایت و حصر

در اول مفهوم غایت گفتیم که در مبحث غایت، از مغیی، غایت و ما بعد الغایه بحث می کنیم. مغی خود دست است، ما بعد الغایه بعد از مرفق است و غایت خود مرفق می باشد.

بحث در ما بعد الغایه را تمام کردیم و قائل شدیم عرفا، ما بعد الغایه از حکم ما قبل خارج است. مثلا وقتی در سوره ی قدر می خوانیم: تَنَزَّلُ الْمَلائِکَهُ وَ الرُّوحُ فِیها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ کُلِّ أَمْرٍ سَلامٌ هِیَ حَتَّی مَطْلَعِ الْفَجْرِ مفهومش این است که نزول ملائکه تا طلوع فجر است و بعد از آن (ما بعد الغایه) دیگر نیست.

۱- (۲) بقره، آیه ی ۱۸۷.

اما اکنون خود غایت (مرفق) را بحث می کنیم. این بحث بحثی منطوقی است نه مفهومی و بحث می کنیم که آیا داخل در ما قبل است که شستنش واجب باشد یا نه.

مثلا مولی می گوید: صر من البصره الی الکوفه، آیا رفتن تا دروازه ی کوفه کافی است یا اینکه باید وارد کوفه هم شد.

در اینجا شش قول وجود دارد:

القول الاول: مرحوم رضی و صاحب کفایه و امام قدس سره قائل هستند که غایت از حکم مغیی خارج است.

دلیل این قول: غایت حد الشـیء است و حد الشـیء از شـیء خارج است. به همین شـیء حد، را به شـیء اضافه می کنیم و می گوییم: حـد الشـیء. حد الشـیء جایی است که شـیء پایان می پذیرد و معنا ندارد حد در خود شـیء داخل باشد. به بیان بهتر، حد جایی است که شیء در آن به پایان می رسد.

القول الثاني: غایت داخل در حکم مغیی است.

دلیل این قول: غایت به معنای نهایه الشیء است. یعنی آخرین بخش و آخرین مرحله ی شیء است.

یلاحظ علی کلی القولین: با این ادله ی عقلیه نمی توان ظهور عرفی درست کرد. باید دید عرف عادی که از این نکات فلسفی و فرق بین حد الشیء و نهایه الشیء بی حبر تسن از غایت که همان (الی) و (حتی) است چه چیزی متوجه می شود.

اگر در عرف بگویند، پای فلانی را تا زانو بشوئید آیا زانو را هم می شویند یا نه.

ص: ۳۵۶

القول الثالث: فرق است بین اینکه غایت از جنس ما قبل باشد مانند مرفق که از جنس دست است در این حال داخل است یا غیر آن که داخل نیست. مانند صم الی اللیل که شب غیر از روز است.

دلیل این قول: وقتی غایت از جنس مغیی می باشد دیگر فرق گذاشتن بین غایت و مغیی مشکل می شود زیرا هر دو از یک جنس هستند و تفکیک بین آن دو سخت است.

اما اگر از جنس آن نباشد به راحتی می توان بین آن دو فرق گذاشت و مرزها مشخص است و در نتیجه غایت خارج از مغیی می باشد.

یلاحظ علیه: ما این دلیل را فعلا رد نمی کنیم و فقط می گوییم که باید دید عرف در این موارد چه چیزی متوجه می شود.

القول الرابع: بین (الی) و (حتی) فرق است در اولی خارج است مانند: اغسلوا ایدیکم الی المرافق و در دومی داخل می باشد مانند، مات الناس حتی الانبیاء.

یلاحظ علیه: قائل به این قول اشتباه کرده است. حتی بر سه نوع است:

گاه جاره است مانند: حتی مطلعِ الفجر. گاه عاطفه است مانند: اکلت المسک حتی راسَها. گاه ابتدائیه است مانند: فوا عجبا حتی کلیب تسبنی کأن اباها نهشل و مجاشع. محل بحث ما در حتی جاره است. مثالهایی که قائل به این قول زده است در مورد حتی عاطفه است نه جاره.

القول الخامس: تابع قرائن هستیم و بر اساس آن حکم می کنیم.

ص: ۳۵۷

نقول:: قائل به این قول دلیلی اقامه نکرده است.

القول السادس: اگر قید موضوع است غایت در مغیی داخل است. مانند: صر من البصره الی الکوفه می گوییم به این معنا است که: الصیر من البصره الی الکوفه واجب. در این حال فرد علاوه بر دروازه ی کوفه باید وارد کوفه هم بشود. در این حال وجوب مطلق است و موضوع مقید می باشد.

ولی اگر قید حکم باشد، مانند: صر من البصره الی الکوفه می گوییم به این معنا است: یجب الصیر من البصره الی الکوفه. در این حال غایت در مغیی داخل نیست. در این حال وجوب مقید است.

امام قدس سره در تهذیب به این قول اشکال می کند و می فرماید: حتی اگر قید موضوع باشد، حکم، بستگی دارد به اینکه اسم کوفه به چه چیزی اطلاق شود. اگر به دیوارها و دروازه ی کوفه هم کوفه بگویند در این حال غایت داخل در مغیی است.

ولی اگر کوفه به چیزی گفته می شود که در داخل دیوارهای شهر قرار گرفته باشد در این حال غایت خارج از مغیی است.

نقول: مختار ما این است که باید تابع تبادر عرفی باشیم. به نظر ما تبادر بر این است که غایت خارج از مغیی است. اگر کسی بگوید: قرآن را تا سوره ی اسراء خواندم مرادش این است که سوره ی اسراء را نخواندم.

همچنین وقتی می خوانیم: كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (۱) به این معنا است هنگام فجر دیگر باید دست از خوردن و آشامیدن کشید.

۱- (۱) بقره، آیه ی ۱۸۷.

همچنین مرفق داخل در شستن دست نیست و اگر لازم است آن را بشوییم از باب مقدمه ی علمیه است یعنی برای اینکه یقین کنیم کل مقدار واجب از دست شسته شده است.

اصل عملی هنگام شک: اگر شک کنیم که غایت داخل در مغیی هست یا نه باید به سراغ اصل عملی رویم.

ههنا قولان:

القول الاول: حکم به وجوب غسل

اگر هنگام وضو دست خود را بشویم و مرفق را نشویم نمی دانم تکلیف به وجوب غسل ید ساقط شده است یا نه در نتیجه وجوب آن را استصحاب می کنم.

نقول: این استصحاب صحیح نیست زیرا مثبت است برای اینکه لازمه ی عقلی آن این است که حال که مرفق را نشستی و حکم باقی است باید مرفق را بشوئی.

به بیان دیگر استصحاب وجوب غسل اثر شرعی ندارد بلکه اثر عقلی دارد و آن اینکه حالا که وجوب ساقط نشده است پس به حکم عقل باید مرفق را هم بشویی.

القول الثانی: حکم به برائت.

این از باب اقل و اکثر ارتباطی است و در آن نسبت به اکثر برائت جاری می شود.

الفصل الرابع: فی مفهوم الحصر

مفهوم حصر گاه با انما بیان می شود مانند: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذینَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ یَرْتابُوا وَ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فی سَبیلِ اللَّهِ حجرات، آیه ی ۱۵. گاه با الا بیان می شود مانند: جاء القوم الا زید.گاه با مستند که با الف و لا معرفه شده است مانند: الحمد لله. نکته: اگر حمد مخصوص خداست چرا ما غیر از خدا را گاه ستایش می کنیم مثلا گاه رسول خدا (ص) را حمد می کنیم. امام قدس سره و صاحب کشاف جواب آن را این گونه بیان می کنند که حمد رسول خدا (ص) حمد خداست زیرا کمالاتی که او دارد از آن خودش نیست بلکه از جانب خداوند به او اعطاء شده است.

تقديم ما حقه التاخير.بل اضرابيه.

تمام اینها در مطول ذکر شده است و ان شاء الله در جلسه ی بعد آنها را بحث می کنیم.

مفهوم حصر 91/11/15

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم حصر

بحث در مفهوم حصر است. در جلسه ی قبل ادوات حصر را بر شمردیم و اکنون آنها را بحث می کنیم:

الّا استثنائیه: در مورد الّا چند جهت برای بحث وجود دارد:

الجهه الاولی: ضابطه ای بیان شده است مبنی بر اینکه استثناء از نفی، اثبات و از اثبات نفی است. وقتی می گوییم: ما جائنی القوم الا زید به این معنا است که زید آمده است.

قبل از این بحث می گوییم: (الّا) استعمالات مختلفی دارد.

گاه صفت واقع می شود مانند: لَوْ كانَ فيهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا انبیاء، آیه ی ۲۲. (الّا) در این مثال جنبه ی استثنائی ندارد بلکه صفت آلهه است یعنی خدایانی که غیر الله هستند. بنابراین اگر به جای (الّا) از لفظ (غیر) استفاده کنیم صحیح است.گاه (الّا) به معنای واو جمع است مانند: إِنِّي لا يَخافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ * إِلاَّ مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحيمٌ نمل، آیه ی ۱۰ و ۱۱. که به این معنا است: المرسلون و من ظلم ...گاه (الّا) زائده است. این نوع در قرآن استعمال نشده است.

هیچ یک از سه مورد بالا محل بحث ما در ادوات حصر نیست.

اذا علمت هذا فاعلم: ادباء اتفاق دارند که استثناء از نفی، اثبات و از اثبات، نفی است. دلیل ایشان هم تبادر است.

ص: ۳۶۰

ابو حنیفه با این قاعده مخالفت کرده است. البته کتابی از او بجز المعلم و المتعلم در دست ما نیست ولی از او نقل شده است که او این قاعده را صحیح نمی داند و برای آن دو بیان دارد:

اول اینکه در جائنی القوم الا زید به این معنا نیست که زید نیامده است بلکه به این معنا است که زید محکوم به این مجیء که الآن گفتیم نیست ممکن است محکوم به مجیء دیگری باشد و آمده باشد.

یلاحظ علیه: این بر خلاف تبادر است و آنچه او می گوید: صرف احتمالی است که در ذهن او آمده است.

دوم اینکه: رسول خدا (ص) فرموده است: لاَ صلاه الا بطهور، اگر استثناء از نفی، اثبات باشد این حدیث به این معنا است که اگر به جای نماز، فقط وضو بگیریم باید از نماز کفایت کند. زیرا این حدیث به این معناست که نمازی نیست مگر به طهور که نماز است.

یلاحظ علیه: باء در (بطهور)، به معنای (مع) می باشد یعنی نماز، نماز نیست مگر اینکه همراه با وضو باشد.

الجهه الثانیه: دلالت (الاّ) بر حصر

صاحب کفایه در بیان حصر عبارت مشکلی دارد و خلاصه ی آن این است که خارج از مستثنی منه منحصر به زید است. یعنی وقتی می گوییم: ما جائنی القوم الا زید یعنی آمدن منحصر به زید است.

نقول: الاّ دلالت بر حصر دارد.

دلیل اول: در قرآن می خوانیم: وَ الْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِی خُسْرٍ إِلَّا الَّذِینَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ وَ تَواصَوْا بِالْحَقِّ وَ تَواصَوْا بِالصَّبْرِ (۱) ظاهر آن این است که مردم کلا در خسران هستند مگر این جمعیت چهار گانه.

ص: ۳۶۱

۱- (۱) سوره ی عسر

اینکه شاید کسان دیگری هم استثناء باشند، بر خلاف غرض است زیرا خداوند در مقام نکوهش مردم است و فقط چهار دسته را استثناء می کند. اگر کسان دیگری هم داخل در مستثنی منه بودند این بر خلاف نکوهش و بر خلاف غرض خداوند می بود.

اینکه این چهار طائفه زیانکار نیستند و ما بقی زیانکارند این است که اگر انسان سرمایه ی خود را تبدیل به سرمایه ی دیگر کند زیانکار نیست مانند اینکه تاجری متاع خود را می فروشد و به تبدیل به احسن می کند. ولی اگر کسی همانند یخ فروش، سرمایه اش آب شود و چیزی هم به دست نیاورد او زیانکار است.

این چهار طائفه، سرمایه ی عمر را از دست می دهند و در عوض آخرت را می خرند.

دلیل دوم: در حدیث معروف می خوانیم: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ یعنی اگر کسی در حال جهل یا نسیان، غیر از این پنج مورد چیزی از نماز کم بگذارد لازم نیست نماز را اعاده کند. این حدیث مربوط به صورت عمد نیست و فقط جاهل را شامل می شود البته بحث است که آیا علاوه بر جاهل قاصر، آیا جاهل مقصر را هم شامل می شود یا نه.

همه ی علماء به این حدیث تمسک می کنند که اگر کسی حمد و سوره را مثلا در نماز فراموش کند لازم نیست نماز را اعاده کند.

دلیل سوم: در عبارت شریفه ی لا اله الا الله، همه می دانند که الوهیت منحصر به خداوند است.

ص: ۳۶۲

اله به معنای معبود نیست بلکه به معنای خداوند است. اگر این جمله افاده ی حصر نکند توحید محقق نمی شود.

نکته: هرچند ما می گوییم که الّا مفید حصر است ولی خطیب قزوینی در متن مختصر قائل است که الا به ضمیمه ی جمله ی قبلی که نفی است (لا اله) مفید حصر می باشد.

الجهه الثالثه: اینکه در جهت اول خواندیم که استثناء از نفی، اثبات و از اثبات، نفی است آیا از منطوق فهمیده می شود یا از مفهوم. به عبارت دیگر دلالت آن مفهومی است یا منطوقی؟

این دلالت، منطوقی است زیرا هیئت استثنائیه دلالت بر این دارد که حکم مستثنی منه (زید) غیر از حکم قبل است.

البته اینکه این دلالت مفهومیه است یا منطوقیه در مقام عمل اثری ندارد.

الجهه الرابعه: حصری که در جهت دوم خواندیم آیا از مفهوم فهمیده می شود یا از منطوق.

اظهار نظر در این مورد مشکل است.

دو فرع فقهی:

الفرع الاول: در روایت است: مَاءُ الْبِئْرِ وَاسِعٌ لَا يُفْسِدُهُ شَيْ ءٌ إِلَّا أَنْ يَتَغَيَّرَ رِيحُهُ أَوْ طَعْمُهُ (۱) و یا: خلق الله الماء طهورا الا ما تغیر ریحه او طعمه او لونه.

حال حوضی است که آبش از نظر وزنی سبک بوده است بعد دیدیم سنگین شده است (به سبب فعل و انفعالات شیمیایی حاصل از نجس) آیا آن آب پاک است یا نه.

۱- (۲) وسائل الشیعه، ج ۱، ابواب ماء المطلق، باب ۳، حدیث ۱۲.

بـا تمسک به مفهوم حصـری که از حـدیث فوق فهمیـده می شود آب مزبور پاک است و مادامی که صـفات ثلاثه ی آن تغییر نکند نجس نمی شود.

الفرع الثانی: فردی است که هرچنـد برای خدا وضو می گیرد ولی با آب گرم وضو می گیرد که کمی هم گرمش شود. این را در فقه ضمائم می گویند یعنی آیا این ضمائم با قصد قربت منافات دارد یا نه؟

وضوی مزبور باطل است زیرا در قرآن می خوانیم: وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِـينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاء. (۱) (دین) در این آیه به معنای طاعت است زیرا طاعت بایـد خالصا برای خـدا باشـد و فرد مزبور طاعت خالص نـدارد بلکه بخشـی از نیّت او برای گرم شدن بوده است.

این فروعات در عروه ذکر شده است و آنجا آمده است که نیّت گرم شدن ضـمنی است اشـکال ندارد ولی اگر جزء نیّت باشد به این معنا که محرک فرد دو چیز باشـد هم برای خـدا باشـد و هم گرم شدن و هر دو با هم موضوعیت داشـته باشد وضوی او باطل است.

ان شـاء الله در جلسه ی بعـد یک بحث جانبی مطرح می کنیم و آن در مورد تفسـیر لا اله الا الله می باشـد. این بحث را به دلیل اینکه صاحب کفایه مطرح کرده است بیان می کنیم.

تفسیر کلمه ی لا اله الا الله ۹۱/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تفسیر کلمه ی لا اله الا الله

سخن در مفهوم حصر است و در جلسه ی قبل در مورد الّا بحث هایی را مطرح کردیم.

ص: ۳۶۴

۱- (۳) بینه، آیه ی ۵.

امروز به مناسبت مبحث الّا به تفسیر جمله ی مبارکه ی لا اله الّا الله می پردازیم. این بحث را در صورتی مطرح می کنیم که الّا به معنای غیر نباشد بلکه به عنوان ادات استثناء باشد.

نکته ای ادبی که در اینجا مطرح می شود این است که (لا) از نواسـخ است و بعـد از آن اسم و خبر می آیـد و اسم، منصوب و خبر آن مرفوع است ماننـد: لاـ رجلَ فی الـدار. نواسـخ بر جمله وارد می شونـد نه بر مفرد. در عبارت مزبور، اسم، (اله) است و مستثنایی که (الا الله) می باشـد ولی خبری در آن دیـده نمی شود و در نتیجه محـذوف است. خبر محذوف از دو حالت بیرون نیست:

لا اله ممکن الا الله لا اله موجود الا الله. هر کدام از این دو حسنی دارد و اشکالی.

اما اگر (ممکن) در تقدیر باشد حسنش این است که امکان از تمامی خدایان دیگر نفی شده است ولی مشکلش این است که (الا الله) استثناء از (ممکن) می باشد و معنایش این است که الله، ممکن است و این دلیل نمی شود که بالفعل موجود هم هست یا نه. البته مراد از امکان، امکان خاص نیست بلکه امکان عام است.

و اگر (موجود) در تقدیر باشد اشکال قبلی وارد نمی شود زیرا که (الا الله) استثناء از (موجود) می شود و معنایش این است: مگر الله که موجود است. ولی مشکل آن این است که سایر خدایان وجود ندارند و این دلیل نمی شود که آن خدایان امکان وجود ندارند.

ص: ۳۶۵

برای حل این اشکال جواب هایی ارائه شده است:

الجواب الاول: این جواب اجمالا از آیت الله بروجردی ارائه شده است و ما آن را تفصیل می دهیم.

به عنوان مقدمه می گوییم: عدم بر دو قسم است: عدم محمولی و عدم رابط.

عدم محمولی آن است که عدم در محمول قرار می گیرد مانند: زید معدوم،

عدم رابط مانند: زید لیس بموجود.

مرحوم بروجردی می فرماید: (لا) در کلمه ی مزبور اسمیه است نه حرفیه بنا بر این (لا) محمول است و (لا اله الا الله) به معنای (اله معدوم الا الله) می باشد.

در قرآن هم نمونه ای از این مورد یافت می شود: وقتی فرعون بعد از ایمان آوردن سحره آنها را تهدید به کشتن کرد، آنها در جواب گفتند: قالُوا لا ضَيْرَ إِنَّا إِلى رَبِّنا مُنْقَلِبُون (۱) عبارت (لا ضَيْرَ) احتیاج به خبر ندارد زیرا (لا) اسمیه است یعنی الضرر معدوم. در ما نحن فیه هم احتیاج نداریم که خبری در تقدیر باشد که بعد بگوییم: آیا (ممکن) است یا (موجود).

ان قلت: جهت قضیه ی مزبور چیست؟ آیا مراد این است که اله معدوم بالامکان یا اله معدوم بالفعل؟

اگر بگویید: اله معدوم بالامکان معنایش این است که پس خداوند موجود است بالامکان و این دلیل نمی شود که موجود هم باشد.

اگر هم بگویید: اله معدوم بالفعل معنایش این است که پس خدا بالفعل موجود است ولی این دلیل نمی شود امکان، از سایر آلهه نفی شود. بنا بر این اشکال مزبور کما کان باقی است.

۱- (۱) شعراء، آیه ی ۵۰.

قلت: هیچ کدام مراد نیست بلکه مراد این است که سایر آلهه بالضروره معدوم اند بنا بر این هم وجود الله ضروری است و هم عدم غیر الله ضروری می باشد.

این جواب از نظر فلسفی خوب است ولی اینکه از نظر ادبی هم صحیح است و (لا) در جمله ی فوق اسمیه است یا نه چه بسا احتیاج به مطالعه ی بیشتری داشته باشد.

الجواب الثانی: صاحب کفایه می فرماید: (اله) به معنای واجب الوجود است بنا بر این (لا اله الا الله) به این معنا است که واجب الوجودی بجز خدا نیست بنا بر این خداوند واجب الوجود بالفعل می شود و نفی امکان سایر خدایان هم بالملازمه فهمیده می شود زیرا اگر امکان داشت حتما موجود می شد و از اینکه موجود نشده است پس وجود آنها امکان نداشته است.

نقول: این جواب خوب است ولی به شرط اینکه در لغت ثابت شود که (اله) به معنای واجب الوجود هم آمده است.

الجواب الثالث: (اله) به معنای معبود است نه به معنای خالق و یا مدبر. عرب در اینکه خداوند خالق است بحثی نیست، توحید در خالقیت و توحید در تدبیر از مسلمات بود و کسی در آن شک نداشت، مشکل عرب جاهلی این بود که آنها معتقد به معبودهای متعدد بودند.

آیاتی از قرآن دلالت دارد که عرب در خالقیت شک نداشت از جمله می خوانیم: وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَليمُ (۱)

۱- (۲) زخرف، آیه ی ۹.

در مورد تدبیر هم بر اساس آیات دیگری که اگر از آنها سؤال می شد چه کسی شب را می برد و روز را می آورد می گفتند: خداوند، فهمیده می شود که در این مورد هم شکی نداشتند.

یلاحظ علیه: با این بیان اشکال رفع نشده است زیرا سؤال می شود که (لا اله موجود) یا (لا اله ممکن) اگر اول باشد یعنی معبود بودن خداوند بالفعل است و موجود است ولی نفی امکان از سایر خدایان رفع نشده است و اگر (ممکن) در تقدیر باشد یعنی معبودیت خداوند ممکن است و این ثابت نمی کند که موجود هم می باشد.

به عبارت دیگر سابق اشکال در امکان و وجود خداوند بود و با بیان محقق خراسانی اشکال در امکان و وجود معبود بودن خداوند می شود.

الجواب الرابع: علامه ی طباطبایی در حاشیه ی خود بر کفایه این جواب را ذکر کرده است و آن اینکه در (لا اله الا الله) یک عقد سلب داریم که همان (لا اله) می باش و یک عقد ایجاب داریم که (الا الله) می باشد.

هدف از این جمله عقد سلب می باشد نه عقد ایجاب. رسول خدا (ص) که این کلمه را به مردم تعلیم داد هدفش عقد سلب بود و اینکه بفرماید خدایان متعدد امکان وجود ندارند. همه ی عالم می دانستند که این جهان خدایی دارد و پیامبر اکرم (ص) نمی خواست به آنها بگوید که خدایی هرگز وجود ندارد. بلکه هدف فقط این بود که آنها در عقد سلب مشکل داشتند و قائل بودند چند خدا وجود دارد و رسول خدا (ص) فرمود چنین نیست و الا هم قبول داشتند که عقد ایجاب که وجود خداست محقق است. اینکه عرب به وجوب آلهه اعتقاد داشتند آیه ی ذیل است که می فرماید: أَ جَعَلَ الْآلِهَةَ إِلهاً واحِداً إِنَّ هذا لَشَيْ ءٌ عُجاب (۱)

ص: ۳۶۸

۱- (۳) صاد، آیه ی ۵.

الجواب الخامس: قرآن را نبایـد جدا جدا تفسیر کرد، قرآن با یک آیه امکان را نفی می کند و با آیه ی دیگر فعلیت را اثبات می کند و ما باید این آیات را با هم مطالعه کنیم.

اما آیاتی که امکان را از سایر آلهه نفی می کند: لَوْ کانَ فِیهِما آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتا (۱)

تفسیر آن این است که خدایی که دو موجود است دو شخصیت دارد و فکر هر شخصیت متفاوت با شخصیت دیگر دارد زیرا قانون کلی این است که دو شیء متباین دو اثر متباین را دنبال می کنند بنا بر این هر یک از دو اله یک نظام خاص خود را می خواستند و در نتیجه آسمان و زمین از بین می رفت.

در آیه ی دیگر می خوانیم: وَ ما کانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ کُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلی بَعْضٍ (۲) در این دو آیه سخن از این نیست که خدایی هست یا نه فقط امکان، از سایر آلهه نفی می شود.

اما لا اله الا الله، فقط فعلیت خداوند را اثبات می کند.

نکته ی دیگر این است ما بحثی را در کتاب مفاهیم القرآن مطرح کردیم که نقطه ی حل مشکل وهابی ها است و آن اینکه که (اله) به معنای معبود نیست بلکه به معنای (الله) است. تنها فرق بین این دو لفظ این است که (اله) کلی است و (الله) علم و مختص به خداوند است.

ص: ۳۶۹

۱- (۴) انبیاء، آیه ی ۲۲.

۲- (۵) مؤمنون، آیه ی ۹۱.

وهابی ها بر اساس نظر ابن تیمیمه قائل به توحید الوهیت اند و می گویند: توحید بر دو قسم است، توحید ربوبی (یعنی خالقیت مختص به خداوند است) و توحید الوهی (یعنی عبادت مختص خداوند است).

هر دو اشتباه است اما دومی اشتباه است زیرا (اله) به معنای معبود نیست بلکه معبود بودن از لوازم آن می باشد.

اما توحید ربوبی به معنای خالقیت هم اشتباه است زیرا (رب) به معنای تربیت کننده و صاحب چیزی است رب الفرس، رب الدار و غیره به معنای موجودی است که چیزی را دارد و آن را تربیت و اداره می کند.

تم الکلام فی الاّ الاستثنائیه.

الثانی من اداه الحصر انما:

انما هنگامی از ادات حصر است که یک کلمه باشد نه متشکل از (انّ) و (ما) که (انّ) از حروف مشبهه است و (ما) اسم آن.

در آیه ی إِنَّما تُوعَدُونَ لَصادِقٌ (۱) ، انما، همان ان ما می باشد که به اشتباه سر هم نوشته شده است. این مورد محل بحث نیست. کار (انّما) قصر است و در مطول آمده است که سه نوع قصر وجود دارد:

قصر افراد: می گویند، زید هم شاعر است و هم کاتب و گفته می شود: ما زید الا شاعر.قصر قلب: طرف خیال می کند زید کاتب است نه شاعر و من می گویم بر عکس است: ما زید الا شاعرقصر تعیین: طرف خیال می کند عمرو شاعر است و من می گویم: ما زید الا شاعر. این سه نوع قصر، تابع فکر مخاطب است و ما در صدد تصحیح فکر او هستیم.

۱- (۶) ذاریات، ۵.

ان شاء الله فردا این بحث را پی گیری می کنیم.

دلالت (انّما) بر حصر ۹۱/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: دلالت (انّما) بر حصر

بحث در مفهوم حصر است و مبحث (الاّ) را مطرح کردیم و به (انّما) رسیدیم.

دلائل فراوانی اقامه کرده اند که (انّما) مفید حصر است. این کلمه در زبان فارسی معادل تک کلمه ای ندارد و در توضیح آن می گویند: این است و جز این نیست.

برخی از ادله ای که اقامه کرده اند محکم است و بعضی ضعیف است.

دلیل اول: (انّما) جانشین دو کلمه است (ما) نافیه و (الاّ) استثنائیه. واضح است که وجود این دو مفید حصر می باشد. مثلا در ما جائنی الا زید، حصر فهمیده می شود. (انّما) هم چیزی جز آن نیست.

بر این اساس از آیهٔ: إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَهَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ (۱) حصر فهمیده می شود.

دلیل دوم: نحوی ها می گویند: (انّما) ما بعد خود را اثبات و ما سوی را نفی می کند و این همان حصر است. مثال معنای آیه ی شریفهٔ: إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتابُوا وَ جاهَدُوا بِأَمْوالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (۲) این است که مؤمنین همین ها هستند و غیر ایشان مؤمن نیستند.

دلیل سوم: اظهار ضمیر متصل نشانه ی حصر است: مانند: کتبت انا، یعنی فقط من نوشتم. این کار با (انّما) جمع می شود و می گویند: انما کتبت انا.

۱- (۱) بقره، آیه ی ۱۷۳.
۲- (۲) حجرات، آیه ی ۱۵.

البته این دلیل، دلیل محکمی نیست زیرا حصر در عبارت فوق از اظهار ضمیر متصل فهمیده می شود نه از (انّما).

دلیل چهارم: از (انّما) حصر تبادر می کند.

البته چون این واژه در زبان فارسی معادل ندارد ما نمی توانیم به تبادر تمسک کنیم. در این موارد باید به تبادر اهل لغت مراجعه کرد.

دلیل پنجم: تصریح اهل لغت

ازهری در کتابی که در لغت نوشته است تصریح می کند که (انّما) مفید حصر است.

البته شیخ انصاری در رسائل قائل است که قول لغوی حجّت نمی باشد.

نقول: ما در این مسأله قائل هستیم قول لغوی با وجود شرایطی حجّت است. به بیان دیگر غالب اصولی ها در اصول می گویند: قول لغوی حجّت نیست ولی در مقام عمل در موارد متعددی به کتب لغت مراجعه می کنند.

در اینجا قول وسطی قرار دارد و آن اینکه کسی که ذوق ادبی دارد و به کتب لغت مراجعه می کند و چند کتاب لغت را بررسی می کند و موارد استعمال را می بیند به معنای کلمه یقین پیدا می کند. مثلا کسی به لغتی فارسی بر می خورد و به چند کتاب لغت مراجعه کرده معنای آن را می بیند و بعد می بیند این لغت در اشعار شعرای مختلف به همان معنا آمده است در این حال شکی نیست که انسان یقین به معنای لغت پیدا می کند.

ان شاء الله در مبحث حجیت ظن این بحث را مفصل بیان می کنیم.

ص: ۳۷۲

به هر حال بهتر است به جای بررسی این ادله به متون آیات و روایات مراجعه کنیم.

در یک آیه می خوانیم: إِنَّما جَزاءُ الَّذينَ يُحارِبُونَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْديهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ (۱) کسانی که محارب هستند مانند کسانی که قطاع الطریق هستند و حرفه اشان چنین است و در زمین فساد می کنند یکی از چهار جزای مذکور باید برای آنها اجرا شود: یا اعدام شوند، یا به صلیب کشیده شوند، یا یک دست و پای او را به شکل چپ و راست ببرند یا آنها را تبعید کنند.

البته باید توجه داشت که اگر کسی یک بار قطع طریق کرد مشمول این آیه نمی باشد بلکه باید شغل او چنین باشد و این از عبارت (يُحارِبُونَ) استفاده می شود که مضارع و دلالت بر استمرار می کند.

البته ممکن است گفته شود که این چهار مجازات یکسان نیستند، اعدام به راحتی تمام می شود ولی قطع دست و پا و یا صلیب سخت تر است. به هر حال این بستگی به مقدار محارب بودن دارد.

در آیه ی دیگر می خوانیم: إِنَّما يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذينَ قاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ أَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ وَ ظاهَرُوا عَلى إِخْراجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَ مَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۲) (انّما) در این آیه مفید حصر است مخصوصا اگر آیه ی قبل از آن را مطالعه کنیم که خداوند می فرماید: لا يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَ لَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَ تُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطينَ (۳) خداوند در این آیه می فرماید که ما را از این دسته نهی نمی کند سپس در آیه ی نهم می فرماید: فقط خداوند شما را از کسانی که با شما مقاتله دارند و مانند آن نهی می کند.

۱- (۳) مائده، آیه ی ۳۳.

۲- (۴) ممتحنه، آیه ی ۹.

۳- (۵) ممتحنه، آیه ی ۸.

آیه ی سوم: إِنَّما حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَهَ وَ الدَّمَ وَ لَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ ما أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ (۱)

همه ی فقهاء از این آیات حصر را متوجه شده اند و گفته اند آنچه در این آیه مذکور نیست حلال می باشد.

دلیل قائلین به عدم حصر:

خداوند در قرآن می فرماید: قُلْ إِنَّما أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحى إِلَيَّ أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ فَمَنْ كانَ يَرْجُوا لِقاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صالِحاً وَ لا يُشْرِكْ بِعِبادَهِ رَبِّهِ أَحَداً (۲)

استدلال به این آیه بر این اساس است که بر پیامبر اکرم (ص) فقط یک چیز که همان (أَنَّما إِلهُكُمْ إِلهٌ واحِدٌ) است وحی نشده است بلکه معارف بسیاری بر ایشان وحی شده است.

یلاحظ علیه: این استدلال بسیار ضعیف است زیرا حصر بر دو قسم است: حصر حقیقی و حصر اضافی.

اگر حصر، حقیقی باشد اشکال فوق وارد است ولی واضح است که حصر فوق اضافی است. یعنی در مورد توحید، فقط یک چیز بر رسول خدا (ص) وحی شده است و آن اینکه خدا فقط یکی است.

بقی هنا بحث: فخر رازی وقتی به آیه ی مبارکه ی ولایت می رسد که می فرماید: إِنَّما وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ وَ الَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاهَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكاهَ وَ هُمْ راكِعُونَ (۳) می فرماید: این آیه دلالت بر ولایت امیر مؤمنان علیه السلام ندارد زیرا هنگامی دلالت دارد که مفید حصر باشد و حال آنکه چنین نیست. در این آیه ولایت از آن خدا، رسول خدا و ایتاء کنندگان زکات است که مصداقش امیر مؤمنان علی علیه السلام می باشد. ولی منحصر به اینها نیست بلکه ابوبکر، عمر و غیره هم می باشند.

۱- (۶) بقره، آیه ی ۱۷۳.

۲- (۷) کهف، ۱۱۰.

۳- (۸) مائده، آیه ی ۵۵.

بعـد بر مـدعای خود که (انّما) مفید حصـر نیست به آیات مختلف تمسک می کند مثلا می گوید در یک آیه می خوانیم: إِنَّما مَثَلُ الْحَیـاهِ الـدُّنْیا کَمـاءٍ أَنْزَلْنـاهُ مِنَ السَّمـاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَباتُ الْأَرْضِ مِمَّا یَأْکُلُ النَّاسُ وَ الْأَنْعامُ حَتَّی إِذا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَها وَ ازَّیَّنَتْ وَ ظَنَّ أَهْلُهـا أَنَّهُمْ قادِرُونَ عَلَیْها أَتاها أَمْرُنا (باد پاییزی) لَیْلًا أَوْ نَهاراً فَجَعَلْناها حَصـیداً کَأَنْ لَمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ کَذلِکَ نُفَصِّلُ الْآیاتِ لِقَوْمٍ یَتَفَکَّرُونَ (۱)

در آیه ی دیگر به تشبیه دیگری بر می خوریـد مثلاـ خداونـد می فرمایـد: اعْلَمُوا أَنَّمَـا الْحَیـاهُ الـدُّنْیا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِینَهٌ وَ تَفـاخُرٌ بَیْنَکُمْ وَ تَکـاثُرٌ فِی الْـأَمْوالِ وَ الْأَوْلادِ (۲) اگر (انّما) مفیـد حصـر است چرا چنـد تشبیه برای آن شـده است؟ اگر فقط یک تشبیه صحیح است چرا تشبیهات دیگری هم وجود دارد.

یلاحظ علیه: همه ی این تشبیهات به یک تشبیه بر می گردد و همه در مقام این است که بگوید: دنیا بقاء ندارد و دائمی نیست. از این رو دنیا مانند برگ های بهاری است که زود بر اثر پاییز می خشـکد. یا مانند لعب و لهوی است که به عنوان بازیچه عده ای را مشغول می کند و بعد تمام می شود.

فروعاتی برای تطبیق:

فرع اول: مستحب است میّت را عطرآگین کند بر این اساس گاه میّت را با حنوط معطر می کردند زیرا امام صادق می فرماید: ِ إِنَّمَا الْحَنُوطُ الْکَافُور (۳)

ص: ۳۷۵

۱- (۹) یونس، آیه ی ۲۴.

۲- (۱۰) حدید، آیه ی ۲۰.

۳- (۱۱) کافی، ج ۲، ص ۱۴۶، حدیث ۱۳.

فرع دوم: در مورد سلام نماز می خوانیم: عَنْ أَبِی بَصِیرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا کُنْتَ إِمَاماً فَإِنَّمَا التَّسْلِیمُ أَنْ تُسَلِّمَ عَلَی النَّبِیِّ عَلَیْهِ وَ آلِهِ السَّلَامُ وَ تَقُولَ السَّلَامُ عَلَیْنَا وَ عَلَی عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِینَ فَإِذَا قُلْتَ ذَلِکَ فَقَدِ انْقَطَعَتِ الصَّلَاهُ (۱) در سلام نماز این بحث هست که آیا سلام بر نبی (ص) لازم است یا نه. اکثر می گویند: مستحب است و بعضی احتیاط می کنند و به روایت فوق تمسک می کنند که اگر کسی امامت جماعت را به عهده دارد اول بر نبی سلام کند و بعد بر صالحین. از این رو مرحوم آقا سید ابو الحسن قائل بود که سلام سوم لازم نیست و فقط مستحب است و با سلام دوم از نماز خارج می شود.

بله اگر کسی امام نباشد، سلام بر نبی واجب نیست.

در این دو فرع، از لفظ (انّما) استفاده شده است که مفید حصر است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ سایر ادوات حصر می رویم.

مفهوم حصر ۹۱/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مفهوم حصر

بحث در ادات حصر است. اکنون به سومین ادات که (بل) اضرابیه است می پردازیم. در این مورد باید از دو نظر بحث کرد:

بحث نحوی: (بل) دلالت بر انتقال از موضوعی به موضوعی دیگر و یا غرضی به غرض دیگر دارد. مدخول آن هم گاهی جمله است مانند: (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَیاهَ الدُّنْیا) (۲) و گاه مفرد مانند: بل عمرو.

۱- (۱۲) تهذیب، ج ۲، ص ۹۳، حدیث ۱۱۷.
۲- (۱) اعلی، آیه ی ۱۶.

در فارسی معادل آن کلمه ی (بلکه) می باشد.

انتقال، خود بر دو قسم است:

گاه عین ما سبق را منتقل می کند و در جایی است که ما سبق، جمله ی خبریه ی ایجابیه و یا جمله ی انشائیه باشد. مانند (قام زید بل عمرو) یعنی قام عمرو ایضا و (اضرب زیدا بل عمروا.) یعنی اضرب عمروا ایضا.

ابن مالک در شعر خود می گوید: للثان حکم الاول فی الخبر المثبت و الامر الجلی

گاه ضد ما سبق را منتقل می کند و آن جایی است که قبلش ماء نافیه و یا جمله ی ناهیه باشد مانند (ما جاء زید بل عمرو)

یعنی بل جاء عمرو. و (لا تضرب زیدا بل عمروا)

بحث اصولی: این بحث در کفایه مطرح شده است و صاحب کفایه می گوید: این خود سه صورت دارد که فقط صورت سوم مفید حصر است:

صورت اولی: جمله ی اولی غلط گفته شد و با کلمه ی (بل) سعی در اصلاح آن داریم مانند: قام زیدا بل قام عمروا. یعنی عمرو ایستاد نه زید.

این قسم دلالت بر حصر ندارد بلکه فقط برای اصلاح غلط قبلی است.

صورت ثانیه: کلمه ی (بل) برای اصلاح ما سبق نیست بلکه توطئه و آمادگی برای جمله ی بعدی است. مانند: (بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَیاهَ الدُّنْیا وَ الْآخِرَهُ خَیْرٌ وَ أَبْقی) (۱) زیرا خداوند در دو آیه ی قبل می فرماید: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَکّی وَ ذَکَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلّی) سپس با استفاده از کلمه ی (بل) ذهن را آماده برای اصل مطلب می کند که هرچند باید سعی کرد که رستگار شد ولی مشرکین دنیا را مقدم می دارند.

ص: ۳۷۷

۱- (۲) اعلی، آیه ی ۱۶ و ۱۷.

صورت ثالثه: کلمه ی (بل) برای حصر است و آن جایی است که (بل) برای ابطال جمله ی قبل می باشد. مانند اینکه خداوند می فرماید: (وَ قالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمنُ وَلَداً سُبْحانَهُ بَلْ عِبادٌ مُکْرَمُونَ) (۱) ان قلت: (بل) چگونه افاده ی حصر می کند و حال آنکه ملائکک شوونات بسیاری دارند مثلا اعمال را کتابت می کنند، ارواح را قبض می کنند، خزنه ی جهنم هستند و موارد متعدد دیگر. چرا قائل به حصر شویم و ملائکه را خلاصه و منحصر در (عباد مکرمون) کنیم.

قلت: این حصر، اضافی است. یعنی در دایره ی الوهیت، ملائکک فقط بندگان خدا هستند. در دایره ی عبودیت نمی توان گفت: ملائکک فرزندان خدا هستند و در نتیجه بعدا می توانند خدا شوند.

الرابع من ادوات الحصر: تقدیم ما حقه التاخیر

مثلا مفعول باید قبل از فاعل باشد. حال اگر آن را جلو بیندازیم مفید حصر می باشد مانند: (إِیّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیّاکَ نَسْتَعِینُ) (۲)

بله گاه قرینه قائم می شود که این تقدیم از باب تعظیم است مانند اینکه زید، عالم است و آن را جلو می اندازیم و می گوییم: زیدا اطعم.

الخامس من ادوات الحصر: المستند الیه المعرف باللام

صاحب کفایه این بحث را مجمل مطرح کرده است. او می فرماید: الف و لامی که داخل بر مستند الیه می شود یا الف و لام جنس است و یا استغراق. الف و الم عهد در این مقام مورد بحث نیست زیرا هرگز مفید حصر نیست.

۱- (۳) انبیاء، آیه ی ۲۶.

۲- (۴) فاتحه، آیه ی ۵.

اما الف و لام جنس:

گاه به شکل حمل شایع صناعی است: حمل شایع صناعی به این معنا است که موضوع و محمول وجودا یکی هستند هرچند محمولا دو تا می باشند. مانند: الضارب زید که ضارب همان زید است.

محقق خراسانی این بحث را سریع تمام می کند و می گوید: این، مفید حصر نیست زیرا اگر جنسی را در فردی منحصر کردیم دلیل بر آن نیست که آن جنس، فرد دیگری نداشته باشد. اگر ضارب که جنس است، زید باشد دلیل نمی شود که ضارب، فرد دیگری نداشته باشد.

نقول: ما قائل به تفصیل هستیم و می گوییم: اگر مبتدا و خبر مساوی باشند مانند: الانسان ضارب، و یا مبتدا اخص و خبر اعم باشد مانند: الانسان ماش، در این دو مورد حصر استفاده می شود.

ان قلت: حصر را در این دو صورت از الف و لام استفاده نمی کنیم بلکه از قرینه ی خارجیه استفاده می کنیم و آن اینک مبتدا و خبر متساویین هستند.

قلت: این اشکال صحیح است و حصر از الف و لام استفاده نمی شود.

گاه به شکل حمل اولی است: حمل اولی به این معنا است که موضوع و محمول مفهوما یکی هستند. (آنها هرچند وجودا یکی هستند بلکه از آن بالاتر مفهوما هم یکی می باشند.). مانند الانسان حیوان ناطق.

حصر در اینجا به این معنا است که هیچ انسانی در دنیا وجود ندارد که حیوان ناطق نباشد.

محقق خراسانی در اینجا قائل است که مفید حصر است و ما هم کلام ایشان را قبول داریم.

ص: ۳۷۹

گاه به شکلی که اطلاق دارد و همه ی مصادیق را شامل می شود. مانند: الحمد لله که به این معنا است که هیچ حمدی وجود ندارد مگر اینکه (الحمد) به آن اشاره می کند.

محقق خراسانی قائل است که این هم مفید حصر می باشد. بنا بر این اگر کسی شاهزاده ای را حمد می کند، این از باب مجاز است زیرا هر کسی که زیبایی و حسنی دارد همه از آن خداوند است.

اما الف و لام استغراق: مانند: ان الانسان لفی خسر (۱)

این یقینا مفید حصر است زیرا نتیجه ای که خداوند می گیرد در صورتی محقق می شود که حصر از آن استفاده شود زیرا اگر برخی از انسان ها در خسر باشند و بعضی نباشند دیگر این آیه نمی تواند نصیحت باشد.

السادس من ادوات الحصر: ضمیر منفصل مانند: زید هو القائم

گفته شده است در اینجا استفاده از کلمه ی (هو) افاده ی حصر می کند.

نقول: ظاهر این است که این مفید حصر باشد.

حدیث اخلاقی:

حالات علماء برای ما الگو می باشد. قرآن کریم در مورد رسول خدا (ص) می فرماید: لَقَدْ کانَ لَکُمْ فی رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ کانَ یَرْجُوا اللَّهَ وَ الْیَوْمَ الْآخِرَ (۲) حالات ائمه و حتی علماء هم برای ما اسوه می باشد.

امام قدس سره از استاد خود آیه الله شه آبادی نقل می کند که ایشان از پدر خود که شاگرد صاحب جواهر بود نقل می کند که صاحب جواهر فرزندی داشت که فوت کرد. چون شب شد نتوانست او را تشییع کنند در نتیجه شب جنازه را در یکی از مقبره های حرم امام علی علیه السلام گذاشتند تا فردا تشییع کنند. در شب شاگردان صاحب جواهر کنار جنازه می آمدند و قرآن می خواندند. صاحب جواهر هم آمد و کمی قرآن خواند و سپس مشغول نوشتن جواهر شد. (لابد مواردی بود که احتیاج به تتبع نداشت زیرا می بایست کتاب ها را مطالعه می کرد بلکه مربوط به بخشی بود که می بایست اظهار نظر می کرد.)

۱- (۵) عصر، آیه ی ۲.

۲- (۶) احزاب، ۲۱.

جواهر ۴۳ جلد است و صاحب جواهر در جلد آخر می فرماید که آن را در شب بیست و سوم ماه رمضان به خاتمه رسانده است. همانگونه محدث قمی از صدوق نقل می کند: بهترین کار در لیالی قدر مباحثه ی علمی است.

قضیه ی دوم از علامه ی طباطبائی است. ایشان با سختی زندگی می کرد و در صف نان می ایستاد و نان می گرفت و منزل می رفت. او هم المیزان را در ۱۳۹۳ قمری در شب بیست و سوم ماه رمضان به اتمام رسانید.

مفهوم لقب و عدد ۹۱/۱۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مفهوم لقب و عدد

صاحب کفایه مفهوم لقب و عدد را در یک فصل و در عرض چند سطر ذکر کرده است.

ما ابتدا مفهوم لقب را ذکر می کنیم:

البحث الاول: معنای مفهوم لقب

لقب در اصطلاح نحوی ها: لقب در مقابل اسم و کنیه است و در اصطلاح ما همان شهرت فرد است یعنی نامی که فرد به آن مشهور و مشتهر است.

مثلا در مورد رسول خدا (ص)، ابو القاسم محمد رسول الله.

محمد: اسم

رسول الله لقب

ابو القاسم کنیه می باشد.

لقب در اصطلاح اصولیون: هر چیزی است اعم از اینکه مشتق باشد یا جامد، معرفه باشد یا نکره، مستند الیه قرار بگیرد ولی وصف نباشد.

بنا بر این (زید) در اکرم زیدا و (انسان) در اطعم انسانا و یا (فی الدار) در اکرم زیدا فی الدار که متمم مستد الیه است همه لقب می باشند.

ص: ۳۸۱

البته باید دقت داشت که وصف نباشد و الا داخل در مفهوم وصف می شود.

البحث الثانی: مفهوم در لقب.

واضح است که اگر کسی بگوید: اکرم زیدا،دلالت ندارد که عمرو را نباید اکرام کرد. همچنین اگر بگویند: المسیح علیه السلام رسول الله. دلالت ندارد که پیامبر اکرم (ص) رسول الله نباشد.

همچنین اگر کسی بگوید: اکرم زیدا فی الدار دلالت ندارد که لا تکرمه فی غیر الدار.

خلاصه اینکه: اثبات شیء لشیء لا یدل علی عدمه عن شیء آخر.

سؤال: اکرم زیدا، مفهوم دارد زیرا اگر کسی عمرو را اکرام کند این کار امر به اکرام زید را ساقط نمی کند. بنا بر این اکرم زیدا به معنای عدم اکرام عمرو می باشد.

جواب: بین عدم الدلاله و بین دلالت بر عدم فرق دارد. ما قائل هستیم دلالت ندارد نه اینکه دلالت بر عدم دارد.

در مثال فوق، کسی که عمرو را اکرام کرده است او چون امر مولی به اکرام زید را امتثال نکرده است امر به اکرام زید ساقط نشده است.

من هنا یعلم که غالبا در وصیت نامه ها و وقف نامه ها می نویسند: وقفت هذه الدار للفقراء او للطلاب.

حال اگر کسی این موقوفه را در غیر فقراء به کار ببرد مسقط و مجاز نیست. این به سبب مفهوم نیست بلکه به سبب آن است که امر مولی را امتثال نکرده است.

فروعاتی برای تطبیق:

ص: ۳۸۲

الفرع الاول: در بعضـی از روایات آمده است: لَا بَأْسَ بِتَمَاثِيلِ الشَّجَرِ (۱) اگر این جمله مفهوم داشته باشد معنایش این است که در تماثیل حیوانات بأس است. ولی ما گفتیم لقب مفهوم ندارد.

الفرع الثانی: در بیع حیوان روایت است: فِی الْحَیَوَانِ کُلِّهِ شَرْطُ (یعنی خیار دارد) ثَلَاثَهِ أَیَّام لِلْمُشْتَرِی وَ هُوَ بِالْخِیَارِ فِیهَا إِنْ شَرَطَ أَوْ لَمْ یَشْتَرِطْ (۲) در این روایت دو مفهوم است، یکی مفهوم عـدد که همـان ثلاثه است که بعـداً آن را بحث می کنیم. مفهوم دیگر مفهوم لقب است و آن در کلمه ی (للمشتری) است که اگر مفهوم داشته باشد معنایش این است که فروشنده خیار ندارد ولی ما قائل به مفهوم نیستیم ولی کسانی که در لقب قائل به مفهوم هستند در اینجا خیار را از بایع منتفی می دانند.

الفرع الثـالث: در روایـت است: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص نَهَی أَنْ یُکَفَّنَ الرِّجَالُ فِی ثِیَابِ الْحَرِیرِ (۳) این روایت مفهوم نـدارد و نمی توان گفت پس می توان زن را در حریر کفن کرد. به هر حال این روایت از بیان حکم حریر نسبت به نساء ساکت می باشد.

در خاتمه می گوییم: هر چند ما قائل هستیم که لقب مفهوم ندارد ولی نمی توان قرائن را نادیده گرفت. گاه قرائن ممکن است دلالت بر مفهوم داشته باشد.

ص: ۳۸۳

۱- (۱) وسائل الشیعه، باب ۹۴ از ابواب ما یکتسب به، حدیث ۲.

۲- (۲) وسائل، باب ۳ از ابواب الخیار، حدیث ۱.

۳- (۳) مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۲۲۶، حدیث ۲.

مفهوم العدد:

العدد علی اقسام اربعه:

القسم الاول: عددی که نسبت به نقیصه و زیاده حساس نیست.

این قسم مفهوم ندارد. مثلا خدانند به پیامبر اکرم (ص) می فرماید: اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعینَ مَرَّةً فَلَنْ یَغْفِرَ اللَّهُ لَهُم (۱) سبعین در این آیه مفهوم ندارد بلکه صرفا برای بیان کثرت است.

القسم الثانی: عددی است که بشرط لا است و نسبت به زیاده و نقیصه حساس است.

مثلا خداوند می فرماید: الزَّانِیَهُ وَ الزَّانی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ (۲)

در جای دیگر می فرماید: وَ الَّذینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَهِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانینَ جَلْدَه (۳) در آیه ی سوم می خوانیم: وَ الَّذینَ یَرْمُونَ أَزْواجَهُمْ وَ لَمْ یَکُنْ لَهُمْ شُهَداءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهادَهُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهاداتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقینَ (۴) کسی که زنش را به کار زشت متهم می کند و شاهد ندارد می تواند چهار بار قسم بخورد و این جایگزین چهار شاهد می شود.

این قسم عدد مفهوم دارد.

القسم الثالث: نسبت به نقیصه حساسیت دارد ولی نسبت به زیاده حساسیت ندارد.

مثلا از امام علیه السلام می پرسند: کر چیست؟ می فرماید: أَنَّ الْکُرَّ هُوَ مَا یَکُونُ ثَلَاثَهَ أَشْبَارٍ طُولًا فِی ثَلَاثِهِ أَشْبَارٍ عَرْضاً فِی ثَلَاثِهِ أَشْبَارٍ عُمْقاً واضح است که کر نسبت به نقیصه حساسیت دارد یعنی کمتر از این مقدار نباید باشد ولی بیشتر از آن اشکال ندارد.

۱- (۴) توبه، آیه ی ۸۰.

۲- (۵) نور، آیه ی ۲.

۳- (۶) نور، آیه ی ۴.

۴- (۷) نور، آیه ی ۶.

در این صورت، عدد نسبت به اقل مفهوم دارد ولی نسبت به اکثر مفهوم ندارد.

القسم الرابع: عکس مورد قبل به این معنا که نسبت به زیاده حساسیت دارد ولی نسبت به نقیصه حساسیت ندارد.

مثلاـ زنی است که عادتش شش روز است. او اگر بیشتر از آن خون ببیند، تا ده روز محکوم به حیض است و اگر از ده روز بگذرد از شش روز به بعد همه استحاضه حساب می شود.

در اینجا، عدد از ده به بالاتر حساسیت دارد و اگر از ده بیشتر شود از شش به بعد را استحاضه می کند.

در این حال فقط نسبت به اکثر مفهوم دارد.

به هر حال قاعده ی مزبور کلی است و در مصادیق، فقیه باید به قرائن نگاه کند و بدانند عدد، از کدام موارد اربعه ی فوق می باشد.

فروعاتی برای تطبیق:

فرع اول: در روایات است که برای تنظیف محل غائط سه عدد سنگ کافی است.

این عدد نسبت به زیاده حساسیت ندارد و با چهار سنگ و بیشتر هم یقینا می توان تطهیر کرد. ولی آیا نسبت به نقیصه هم حساسیت دارد یعنی اگر یک سنگ بزرگ تر که سه زاویه ی مستقل دارد باشد می توان با آن تطهیر کرد؟ فهم این نکته بستگی به ذوق فقیه دارد.

فرع دوم: در موثقه ی سماعه می خوانیم: عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْجُنُبِ هَلْ يَقْرَأُ الْقُرْآنَ قَالَ مَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ سَبْعِ آيَاتٍ (1)

۱- (۸) وسائل الشیعه، باب ۱۹ از ابواب جنابت، حدیث ۹.

سماعه فردی است واقفی و قابل اعتماد. او کتابی دارد و احادیث خود را از امام موسی بن جعفر علیه السلام نقل می کند. بعد تمامی روایات بعدی را از (سئلته) نقل می کند در نتیجه روایات او مضمره شده است. این در حالی است که مضمره نیستند و بر اثر تفکیک روایات چنان شده اند.

به هر حال عدد هفت نسبت به نقیصه حساسیت ندارد ولی ظاهرا نسبت به زیاده حساسیت دارد و مکروه است بیش از هفت آیه بخواند.

فرع سوم: همان روایت مزبور به خیار مشتری است که سه روز خیار دارد. آن هم نسبت به نقیصه حساسیت ندارد ولی بیش از آن حساسیت دارد.

فرع چهارم: مستحب است که در حال سجود، علاوه مواضع سبعه که باید بر زمین باشد نوک بینی هم بر زمین باشد. این کار مستحب است و گذاشتن نوک بینی بر زمین واجب نیست زیرا در روایت آمده است که هفت موضع واجب است بر زمین باشد و این عدد نسبت به نقیصه حساسیت دارد ولی نسبت به زیاده حساسیت ندارد از این رو نوک بینی که هشتمین موضع است می تواند بر زمین باشد.

فرع چهارم: در روایت مربوط به نماز جمعه می خوانیم: کَانَ أَبُو جَعْفَرٍ ع یَقُولُ لَا تَکُونُ الْخُطْبَهُ وَ الْجُمُعَهُ وَ صَلَاهُ رَکْعَتَیْنِ عَلَی أَقَلَّ مِنْ خَمْسَهِ رَهْطٍ الْإِمَامِ وَ أَرْبَعَهٍ (۱) یعنی در نماز جمعه لا اقل باید پنج نفر باشند. این عدد نسبت به زیاده حساسیت ندارد ولی نسبت به نقیصه حساسیت دارد یعنی کمتر از پنج نفر نباید باشند.

۱- (۹) وسائل الشیعه، باب ۲ از ابواب صلاه الجمعه، حدیث ۲.

عام و خاص ۹۱/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عام و خاص

بارها گفتیم که کفایه متشکل از مقدمه و چند مقصد است. اکنون به سراغ مقصد چهارم می رویم فنقول:

المقصد الرابع: فی العام و الخاص (۱)

قبل از صلب موضوع، چند مطلب را بیان می کنیم:

الامر الاول: الامور الاعتباریه و تعریفها

امور در خارج بر دو قسم است:

گاه تکوینی، حقیقی و واقعی است یعنی چه من باشم یا نه، این امور وجود دارد. بحث در جواهر و اعراض از این امور است چه فرد متفکری باشد یا نه.

گاه اعتباری است. این امور، قائم به اعتبار معتبر است. اگر اعتبار کننده ای باشد این امور هست و الا نه. مثلا اینکه (ضرب) دلالت بر گذشته و (یضرب) دلالت بر حال و آینده می کند همه از امور اعتباریه است. علم معانی و بیان و علوم ادبی و علم اصول و بخشی از فقه همه از علوم اعتباریه است.

البته بعد این بحث را مطرح می کنیم که علوم اعتباری، دارای تعریف حقیقی هستند یا نه.

صاحب کفایه قائل است که تعاریفی که در علوم مختلف است همه از باب تعاریف لفظی (۲) و شرح الاسمی (۳) است نه تعریف حقیقی. او معتقد است که معرِّف از این تعریف ها اجلی (۴) است زیرا می گویند: این تعریف آن مصداق را شامل است و آن مصداق را شامل نیست. این نشان می دهد که مصادیق نزد آنها واضح تر از خود تعریف است این بدان معنا است که مصادیقی را که قبلا شناخته اند ملاک جامع و مانع بودن تعاریف است. اینکه از مصادیق به جامع و مانع بودن تعاریف پی می برند، دلیل بر آن است که معرَّف اجلی است.

ص: ۳۸۷

۱- (۱)کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱، ص۲۱۵.

۲- (۲)کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱، ص۲۱۵.

۳- (۳)کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱، ص۲۱۵.

۴- (۴)کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱، ص۲۱۵.

بعـد اضافه می کنـد که مناقشه هایی که علماء می کند که این تعریف جامع است و یا مانع اغیار نیست صـحیح نمی باشد. زیرا این مناقشات در جایی راه دارد که تعاریف حقیقی (۱) باشد.

یلاحـظ علیه: علمـاء در مقـام بیان تعریف حقیقی هسـتند و به همین سـبب است که نقض و ابرام می کننـد و با ان قلت و قلت، سعی در تحدید دقیق آن هستند.

علمـاء از این تعاریف، تعریف حقیقی را اراده کرده انـد و آنچه محقق خراسانی به علماء نسـبت می دهـد چیزی است که آنها خود از آن بی خبر هستند.

ثانیا: محقق خراسانی تصور کرده است که تعریف شـرح الاسم با تعریف لفظی یکی است. این در حالی است که این دو با هم متفاوت است. ما این تفاوت را در مبحث واجب مطلق و مشروط مفصلا بیان کرده ایم.

به هر حال بهتر این بود که محقق خراسانی از راه دیگری وارد می شـد و آن اینکه می گفت: تعریف حقیقی مال امور تکوینی است. مثلاـ اینکه المـاء ما هو و امثال آن. ولی امور اعتباریه چنین نیست زیرا اینها قراردادی و اعتباری است و از این رو تعریف آنهـا هم اعتبـاری و غیر حقیقی می باشـد. بنـا بر این وقتی عقلاـ گفته انـد: کـل فاعـل مرفوع و کـل مفعول منصوب، آنها می توانستد عکس آن را قرارداد کنند. بر خلاف آب، اسب و غیره که چه اعتبار کننده ای باشد یا نه آنها قابل تغییر نیستند.

کسانی که در رشـته ی حقوق درس می خواننـد به تعریف اهمیت بسیاری می دهنـد و حال آنکه نبایـد چنین باشد. بر خلاف فیزیک دان که باید موضوعات را دقیقا تعریف کنند زیرا موضوع کار آنها از امور تکوینیه است.

ص: ۳۸۸

۱- (۵)کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱، ص۲۱۵.

الامر الثانی: فی تعریف العام

التعریف الاول: شمول الحکم لجمیع افراد مدخوله [(۱)]

ضمیر (مدخوله) به (الحکم) بر می گردد. یعنی عام چیزی است که شامل تمامی افراد مدخول باشد. بنا بر این (اکرم العلماء) عام است زیرا حکم به وجوب اکرام تمام افراد عالم را شامل می شود.

یلاحظ علیه: عام فی حد نفسه ملاحظه می شود یا به لحاظ حکمش؟

صاحب کفایه معتقد است که عام بودن عام (چه مجموعی، چه استغراقی و چه بدلی) به سبب حکمش است ولی ما خواهیم گفت که عام خودش فی حد نفسه موضوع است و لازم نیست به لحاظ حکم باشد. (این بحث را بعدا مطرح می کنیم)

بنا بر این تعریف فوق بر معنای صاحب کفایه صحیح است نه بر اساس مبنای ما.

ثانیا: تعریف فوق عشره را هم شامل است. مثلا اگر مولی بگوید: اکرم عشره طلاب. تعریف فوق آن را شامل می شود و حال آنکه لفظ عشره عام نیست.

التعریف الثانی: شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه مفرده

یعنی مفهوم شامل شود هر آن چیزی که مفردش صلاحیت انطباق بر آن را دارد. در اکرم العلماء، مفهوم علماء شامل فرد فردی است که لفظ عالم بر آن صدق می کند.

در این تعریف دو چیز مهم وجود دارد، شمول و انطباق. شمول، صفت عام است و انطباق هم صفت مفرد می باشد.

با این بیان دو اشکال فوق وارد نیست.

۱- (۶)کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱، ص۲۱۶.

اما اشکال اول وارد نیست چون در قبلی سخن از شمول حکم بود ولی در اینجا سخن از شمول مفهوم عام است. در این تعریف، عام مستقلا مطرح می شود.

اما اشکال دوم وارد نیست زیرا چیزی مانند (عشره) مفرد ندارد.

یلاحظ علیه: این تعریف، عام بدلی را شامل نیست زیرا عام بدلی مفرد ندارد. مثلا خداوند می فرماید: أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى (۱) ایّ چیزی نیست که مفرد داشته باشد.

بنا بر این باید به سراغ تعریف سوم رویم:

التعریف الثالث: شمول الحکم لجمیع ما یصلح ان یطبق علیه نفسه او مفرده

در این تعریف، (نفسه)، عام بدلی و (مفرده) سایر اقسام عام را شامل می شود.

ثم: الفاظ عام (منهای حکم) بر سه قسم است:

گاه افراد عام و کل واحد واحد در عرض هم ملاحظه می شود. مثلا لفظ العلماء چنین است. به این عام استغراقی می گویند. به عبارت دیگر، در عام استغراقی، تمامی افراد در درجه ی واحد هستند. در این عام، به تعداد افراد لحاظ داریم.گاه افراد در عرض واحد ملاحظه نمی شوند بلکه در طول هم ملاحظه می شوند. به این عام بدلی می گویند. در این عام، افراد در یک درجه نیستند در این عام هم به تعداد افراد لحاظ داریم ولی این لحاظ ها طولی است.گاه یک لحاظ بیشتر نیست و آن عام مجموعی است مانند اکرم مجموع العلماء. خلاصه اینکه در عام استغراقی و بدلی لحاظ های متعدد وجود دارد بر خلاف عام مجموعی بر همین اساس در عام استغراقی به تعداد افراد، اطاعت و عصیان محقق می شود. اگر در شهری صد عالم باشد و فرد نود نفر را اطاعت کند و ده نفر را اطاعت نکند به همان اندازه مثیب و معاقب است.

۱- (۷)اسراء، آیه ی ۱۱۰.

در عام بدلی هرچند لحاظ متعدد است ولی یک عصیان و یک اطاعت بیشتر وجود ندارد زیرا هر کدام علی البدل مورد لحاظ هستند.

همچینن در عام مجموعی اگر همه ی افراد عام با هم اتیان شوند فرد مثیب است و الا گویا هیچ کار نکرده است زیرا همه، یک موضوع واحد هستند. مانند کسی که اصلا نماز نخواند و کسی نماز بخواند و رکوع را به جا نیاورد. هر دو گویا نماز نخوانده اند.

فهمیدن اینکه عام، از کدام قسم است توسط عنایت به لفظ فهمیده می شود.

ان شاء الله فردا به سراغ تعریف چهارم می رویم.

اقسام عام ۹۱/۱۱/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام عام

گفتیم عام بر سه (۱) قسم است که عبارتند از: استغراقی، مجموعی و بدلی

به این نتیجه رسیدیم که موضوع تقسیم فوق، خود الفاظ عام است یعنی منهای حکم، در زبان عرب یک سری الفاظی داریم که بعضی از آنها برای استغراق وضع شده است مانند العقود، و بعضی برای عام بدلی مانند (ایّ) و بعضی بر عام مجموعی وضع شده است مانند کلمه ی (مجموع)

محقق خراسانی معتقد است انقسام عام به اقسام ثلاثه به ملاک حکم (۲) است نه به لحاظ لفظ عام. به این معنا که حکم گاه شامل کل واحد واحد است به گونه ای که همه در عرض هم هستند این عام استغراقی می شود و گاه کل واحد واحد را به شکل طولی و بدلی لحاظ می کند که عام بدلی و گاه حکم، همه را به شکل مجموع و یک پارچه در بر می گیرد که عام مجموعی می شود.

ص: ۳۹۱

۱- (۱)کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱، ص۲۱۶

۲- (۲)کفایه الاصول، آخوند خراسانی،ج۱، ص۲۱۶

محقق نائینی هم در اجود التقریرات از ایشان پیروی کرده است. (۱)

یلاحظ علیه:

اولا: در مورد رتبه مشکلی وجود دارد و آن اینکه موضوع، از لحاظ رتبه مقدم بر حکم است و حکم متأخر می باشد و صحیح نیست چیزی که مقدم است انقسام آن به لحاظ چیزی باشد که متأخر است.

این کار محال نیست ولی بعید است.

ان قلت: کلام محقق خراسانی محال است چون حکم، متأخر از موضوع و وابسته به موضوع است اگر بخواهیم انقسام موضوع به سه قسم را به سبب حکم بدانیم دور لازم می آید زیرا حکم از یک طرف وابسته به موضوع است و از طرف دیگر انقسام موضوع وابسته به حکم است.

قلت: این اشکال وارد نیست زیرا کرارا گفته ایم که در دور، موقوف و موقوفه علیه باید یکی باشند و در ما نحن فیه چنین نیست زیرا حکم متوقف بر وجود موضوع است ولی وجود موضوع متوقف بر حکم نیست بلکه اوصافش (مانند این استغراقی، مجموعی و بدلی باشد) بر حکم متوقف است.

ثانیا: در ملاک هم مشکلی وجود دارد و آن اینکه گاهی مصلحت قائم به این است که آحاد علماء اکرام شوند. گاه مصلحت در اکرام یکی علی البدل است و گاه مصلحت به اکرام مجموع قائم است به گونه ای که حتی اگر یک نفر را اکرام نکنند گویا هیچ کس را اکرام نکرده اند.

جایی که مصلحت با خود موضوع قائم است پس خود موضوع باید به این موارد تقسیم شود نه حکم آن.

۱- (۳)أجود التقریرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج۱، ص۴۴۳

ثالثا: در وضع مشکل وجود دارد و آن اینکه واضع آنی که در ذهن افراد هست را تصور می کند و برای آنها لفظ می کند. در ذهن من گـاه افراد تک تک ملاحظه می شونـد و گاه علی البـدل و گاه مجموع. واضع هم بایـد برای همان، لفظ وضع کنـد و منتظر حکم نماند.

الامر الرابع: محقق نائینی قائل است که عام بدلی جزء عام نیست (۱) بلکه عام فقط استغراقی است و مجموعی.

زیرا عـام چیزی است که در آن حکم، همه را شامـل شود و حال آنکه عام بـدلی فقط یکی را شامل می شود. محقق نائینی نام عام بدلی را «الفرد المنتشر» (۲) گذاشته است.

بله، بدلیت این قسم، عام است ولی حکمش عام نمی باشد.

یلاحظ علیه: کلام ایشان بر اساس مبنای خود ایشان است که قائل هستند انقسام عام، بر اساس حکم متعلق می باشد.

ولی اگر بگوییم انقسام عام بر اقسام سه گانه با قطع نظر از حکم است دیگر کلام ایشان صحیح نیست.

مثلا انسانی است که می خواهد سیگار را ترک کند و نذر می کند و می گوید: لله علیّ ان لا اشرب جیگار فی هذا الصندوق

او اگر به شکل عام استغراقی نذر کرده باشد برای کشیدن هر نخ سیگار باید یک کفاره ی جداگانه بدهد.

گاه به صورت عام مجموعی نذر کرده است در این حال هیچ یک از سیگارها را نباید بکشد و الا نذر او شکسته شده است.

۱- (۴)أجود التقریرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج۱، ص۴۴۳

۲- (۵)أجود التقریرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج۱، ص۴۴۳

گاه نذر او علی البدل است در این حال اگر یکی را ترک کند نذر او منعقد شده است.

الامر الخامس: اذا دار الامر بین الامور الثلاثه

عامی وارد شده است و نمی دانیم کدام یک از اقسام فوق است.

محقق نائینی می فرماید: اصل این است که عام، استغراقی (۱) باشد زیرا عام مجموعی لحاظ زائد (۲) می خواهد و آن اینکه علاوه بر اینکه همه ی افراد را در بر می گیرد همه را یک پارچه می خواهد و اصل عدم لحاظ زائد است.

به عبارت دیگر عام استغراقی و مجموعی از قبیل اقل و اکثر است و اصل عدم لحاظ زائد می باشد.

نقول: ما نحن فیه از قبیل اقل و اکثر نیست بلکه از قبیل متباینین می باشد زیرا لفظی از متکلم صادر شده است و ما نمی دانیم گفته است: کل واحد واحد، یا مجموع. این دو از باب متباینین است و در آن قائل به احتیاط می شویم. مثلا نمی دانیم ظهر واجب است یا جمعه که باید هر دو را بخوانیم.

به هر حال بحث در جایی است که از مولی لفظی صادر شده است ولی نمی دانیم به چه گونه بوده است.

بله اگر لفظی در کار نبود بلکه مثلا اجماع بر عام دلالت داشت مثلا اجماع است که حنث قسم کند باید سه روز روزه بگیرد و نمی دانیم این عام مجموعی است که باید پشت سر هم باشد یا اینکه استغراقی است که بتواند سه روز را جدا جدا و با فاصله روزه بگیرد. (البته این صرف فرض است و الا حکم سه روز روزه در قرآن آمده است)

۱- (۶)أجود التقریرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج۱، ص۴۴۳

۲- (۷)أجود التقریرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج۱، ص۴۴۳

در این حال، این از قبیل اقل و اکثر است و در شرط زائد برائت جاری می شود یعنی نمی دانیم علاوه بر اینکه باید روزه بگیریم آیا توالی هم شرط است یا نه اصل در عدم رعایت این شرط زائد است.

بحث اخلاقی: خداوند می فرماید: وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمیعاً وَ لا تَفَرَّقُوا (۱) علت اینکه از کلمه ی حبل استفاده شده است شاید به این سبب باشد که جمعیتی که متفرق باشند مانند انسانی است که در چاه می افتد. کسی که در چاه می افتد او را با ریسمان نجات می دهند.

بنا بر این اختلاف مایه ی هلاکت و وحدت مایه ی نجات است. خداوند در قرآن یکی از عذاب های خود را گروه گروه کردن افراد (شیعا) بر می شمارد و می فرماید: قُلْ هُوَ الْقادِرُ عَلی أَنْ یَبْعَثَ عَلَیْکُمْ عَذاباً مِنْ فَوْقِکُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِکُمْ أَوْ یَلْبِسَکُمْ شِیَعا. (۲)

مباحثی پیرامون عام ۹۱/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مباحثی پیرامون عام

بحث به اینجا رسید که اگر ندانیم عام، مجموعی است یا استغراقی آن را به عام استغراقی (۳) حمل می کنیم زیرا این عام، لحاظ زائد نمی خواهد بر خلاف عام مجموعی که لحاظ زائد می خواهد و آن اینکه باید مجموع به شکل پیوسته تحت حکم واقع شود.

بنا بر این می دانیم که افراد همه لحاظ شده اند و نمی دانیم آیا پیوستگی هم لحاظ شده است یا نه، این از باب اقل و اکثر می شود و در اکثر برائت جاری می شود.

۱- (۸)آل عمران، آیه ی ۱۰۳.

۲- (۹)انعام، آیه ی ۶۵.

۳- (۱)أجود التقریرات، محقق نائینی (ابوالقاسم خوئی)، ج۱، ص۴۴۳

گفتیم: اگر از امام علیه السلام لفظی صادر شده باشد و ندانیم فرموده است: (اکرم کل واحد من العلماء) یا (اکرم مجموع العلماء)، در این حال امر دائر بین متباینین است و در آن همه قائل به احتیاط هستند از این رو باید آثار عام مجموعی را مترتب کنیم یا یقین به برائت حاصل شود.

اگر از امام علیه السلام لفظی صادر نشده باشد بلکه مثلا اجماع بر این امر دلالت داشته باشد در این حال حق با محقق نائینی است. مثلا نمی دانیم در کفاره ی قسم، که باید سه روز روزه بگیرم آیا آنها باید پیوسته باشد (عام مجموعی) یا می توان جدا

جدا در چندین روز روزه گرفت در این حال در کلفت زائده که پیوستگی است برائت جاری می شود.

البته مخفی نمانـد که تمـام این عبـارت هـا بر اساس این مبنا است که عام از اوصاف موضوع نه حکم. ولی مطابق مبنای محقق خراسـانی و مرحوم نـائینی که قائـل هسـتند عام از اوصاف حکم است در این حال مورد فوق از باب شک در سـقوط می شود یعنی نمی دانیم اگر پیوسـتگی لحاظ نشود به تکلیف مولی عمل شـده است یا نه که باید احتیاط کرد پیوسـتگی را هم مراعات کرد.

مواردیماننـد قصد قربت و قصد وجه از اوصاف حکم است. بر این اساس اگر شک کنیم که قصد قربت شـرط است یا نه در این حال باید احتیاط کنیم زیرا نمی دانیم بدون قصد قربت از عهده ی تکلیف مولی بیرون آمده ایم یا نه.

ص: ۳۹۶

الامر السادس: ما الفرق بين العموم و الاطلاق

این بحث هرچند به عنوان مقدمه است ولی مطلب مهمی را در بر دارد. و آن اینکه چرا علماء می گویند: اکرم العلماء عام است و احل الله البیع مطلق است.

این در حالی است که نتیجه ی هر دو یکی است و هر دو تمامی افراد را شامل می شود. کل علماء و کل بیع ها.

همچنین علماء می گویند: (اکرم ای عالم شئت) از باب عام بدلی است ولی در مورد (اکرم رقبه) می گویند مطلق است.

این در حالی است که بدل بودن در هر دو هست پس چرا یکی عام و دیگری مطلق است.

برای پاسخ به این دو سؤال می توان به دو وجه جواب داد:

الجواب الاول: دلالت عموم دلالت لفظی است و دلالت مطلق عقلی می باشد.

دلالت اولی لفظی است زیرا از باب جمع محلی به لام است و این دلالت بر عموم می کند و در زبان عرب برای عموم وضع شده است ولی دومی کاری با لفظ ندارد بلکه عقل می گوید: حال که طبیعت حلال شده است این طبیعت در همه ی افراد بیع وجود دارد.

در سوال دوم همین گونه است زیرا در لغت عرب (ایّ) برای بدل وضع شده است و دلالت آن لفظی است ولی در (اعتق رقبه) دلالت عقلی است زیرا عقل می گوید: مولی از شما عتق رقبه خواسته است و این با عتق هر رقبه ای حاصل می شود.

الجواب الثانی: محقق بروجردی و امام قدس سره این نظریه را پذیرفته است و آن اینکه در جواب قبلی قبول داشتیم که مطلق هم مانند عام دلالت بر استغراق و بدل دارد ولی در این جواب منکر می شویم مطلق دلالت بر استغراق و بدل داشته باشد.

مطلق به این معنا است که ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع است. یعنی آنچه که تحت طلب است تمام الموضوع باشد. بنا بر این حتی عبارتی مانند اکرم زیدا می تواند مطلق باشد به این معنا که زید را اکرام کن چه قائم باشد، چه قاعد، چه معمم و چه غیر آن.

بعد عقل وارد کار می شود و می گوید: مولی حکم را روی طبیعت برده است و این طبیعت همه جا وجود دارد. بنا بر این این تعمیم کار عقل است نه کار اطلاق.

مطلق در مقابل مقید است و مقید به این معنا است که ما وقع تحت دائره الطلب بعض الموضوع است.

اذا علمت ذلک فلندخل فی صلب الموضوع:

الفصل الاول: هل للعموم الفاظ او لا؟

یک سری الفاظی مانند (کل)، (ایّ)، (مجموع) و مانند آن است که در آن بحث است که آیا برای عموم وضع شده است و یا برای خصوص و یا اینکه بین عموم و خصوص مشترک است.

دلیل قول اول:

دلیل اول: تبادر

از کلمات فوق عموم تبادر می کند. قبلا هم گفتیم که تبادر یکی از علائم وضع است.

دلیل دوم: واضع در صدد است تا الفاظی را وضع کند که اغراض متکلم را برآورده کند. بنا بر این همان گونه که گاه به خاص نیاز است گاه، به عام نیز نیاز می شود. اگر برای عموم الفاظی وضع نشده باشد این بر خلاف غرض واضع است. واضع انسان حکیم است و انسان حکیم تمامی نیازهای انسان را در نظر می گیرد.

دلیل قول دوم: (وضع الفاظ بر خاص)

دلیل اول: اینکه اراده ی متکلم بر خصوص تعلق گرفته است متیقن است ولی تعلم آن بر عموم مشکوک است.

به عبارت دیگر متکلم کلمه ی (کل) و مانند آن را استعمال کرده است و نمی دانیم اراده ی او بر عموم تعلق گرفته است یا بر خصوص. در این حال خصوص متیقن است زیرا اگر خصوص را اراده کرده باشد فبها و اگر عموم را اراده کرده باشد، خاص هم در ضمن آن اراده شده است.

یلاحظ علیه: بحث ما در وضع است و اینکه واضع این لفظ را بر چه چیزی وضع کرده است و ولی مستدل، بحث را در مقام استعمال مطرح می کند. استعمال بعد از زمانی است که بحث در مقام وضع شفاف شده باشد.

ان قلت: مستدل، بحث را در مقام وضع مطرح می کند و می گوید: وضع آن بر خصوص قطعی است و وضع آن بر عموم مشکوک می باشد.

قلت: این بر خلاف عبارت مستدل است. وقتی عبارت مستدل مطالعه شود متوجه می شویم که او در مقام استعمال سخن می گوید.

خصوص و عام متباینین هستند و از باب اقل و اکثر نمی باشند. اینگونه نیست که خاص در ضمن عام باشد. بلکه این دو با هم کاملا متفاوت و متباین هستند.

دلیل دوم: یک دلیل عامی داریم و آن اینکه ما من عام الا و قد خص بنا بر این هیچ عامی وجود ندارد مگر اینکه خاص می باشد.

ص: ۳۹۹

یلاحظ علیه: این دلیل علیه مدعای مستدل است و نشان می دهد که الفاظ عموم بر عام وضع شده است زیرا قاعده ی فوق که می گوید: ما من عام الا و قد خص، خودش دلالت دارد که الفاظ بر عموم وضع شده است و بعد خاص گردیده است.

ضمنا مستدل در صدد بیان آن است که بگوید: اگر وضع برای عام باشد و بعد عام تخصیص بخورد این کار مستلزم مجاز شدن عام می شود ولی اگر خاص باشد دیگر کار به مجاز نمی رسد.

یلاحظ علیه: ان شاء الله بعدا می گوییم که تخصیص موجب مجاز شدن عام نمی شود.

دلیل قول سوم: که این الفاظ مشترک است.

سید مرتضی قائل به این قول است و می گوید: می بینیم این الفاظ هم در عام وضع شده است و هم در خاص و استعمال هم دلیل بر حقیقت است.

یلاحظ علیه: استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

بنا بر این ثابت شد که الفاظ فوق بر عموم وضع شده است.

بحث اخلاقی:

رسول خدا (ص) و امیر مؤمنان علیه السلام فرموده اند: أَشْجَعُ النَّاسِ مَنْ غَلَبَ هَوَاهُ (۱)

در مدینه سنگ بزرگی بود و به عنوان مسابقه سعی در برداشتن آن داشتند. حضرت رد می شد و از جریان باخبر شد. او این کار را انکار نکرد بلکه به نکته ی مهمتری اشاره کرد و آن اینکه باید به دنبال شجاعت روحی بود و آن اینکه کسی در مقابل هوی و هوس قرار بگیرد و همچون کوه بایستد او شجاعتر است.

۱- (۲)مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۱۱۱، حدیث ۳.

به قول علامه ی طباطبائی اگر جریان یوسف را بر کوه عرضه کنند، کوه می شکند با این حال حضرت یوسف مقاومت کرد. کسی که در یک مرحله ی حرامی قرار بگیرد که از دل به آن علاقه مند باشد ولی وقتی به یاد قیامت می افتد بتواند شجاعانه از آن موفقانه بیرون آید او شجاع تر است.

حضرت نفرمود: فقط او شجاع است بلکه فرمود شجاع بودن مصادیق بیشتری دارد مانند شجاعت در جنگ و غیره ولی این کار شجاعت بیشتری را طلب می کند.

الفاظ عموم ۹۱/۱۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: الفاظ عموم

بحث در الفاظ عام و خاص است. ابتدا صغریات بحث را مطرح می کنیم و آن اینکه کدام بحث مربوط به عام است و کدام بحث مربوط به خاص.

اما در مورد خاص می گوییم: این الفاظ گاه مفرد است و گاه مرکب. مثلا کلمه ی (بعض)، (قسم) و کلمه ی (فئه) به معنای طائفه اسامی مفردی است که برای خاص وضع شده است.

اما الفاظ مرکب مانند: العالم العادل که در حقیقت خاص است ولی اسم مرکب می باشد.

اما در مورد عام می گوییم: این الفاظ گاه مفرد است و گاه مرکب مثلا کلمه ی (کل) و (جمیع) مفرد است و گاه مرکب مانند: لا رجل فی الدار.

به هر حال گفته شده است چهار قسم، می تواند به عنوان الفاظ عموم مورد استفاده قرار گیرد:

اول: نکره در سیاق نفی و نهی

دوم: الفاظ مفردی که به آن اشاره کردیم

ص: ۴۰۱

سوم: جمع محلی به الف و لام مانند: اوفوا العقود

چهارم: مفرد محلی به الف و لام مانند: احل الله البیع

ما در این مقام، خاص را بحث نمی کنیم بلکه در مورد الفاظ عموم بحث می کنیم.

اما مورد اول از الفاظ عام: نکره در سیاق نفی و نهی

مراد از نفی، لا نافیه ی جنس است.

توضیح ذلک: لا بر دو قسم است:

گاه نافیه ی للنجس است: این لا همان انّ عمل می کند یعنی بعدش یک اسم و یک خبر می آید و اسم آن منصوب و خبر آن مرفوع است. لـم نفس جنس هم همین کار را انجام می دهـد. اسم لام گاه مفرد است مانـنـد: لا رجلَ فی الـدار (فی الـدار خبر است و محلا مرفوع است) و گاه مکرر است مانند: لا حولَ و لا قوهَ الا بالله.

ابن مالک در اشعار خود این مورد می گوید:

عمل ان اجعل للاء النکره مفرده جائتک او مکرره

و گاه مشـبهه بلَیسَ می باشد: این لا همانند لیس عمل می کند و اسم را مرفوع و خبر را منصوب می کند. مانند: لا رجلٌ افضلَ منک

این لا افاده ی عموم ندارد بلکه افاده ی وحدت دارد. بنابراین بحث ما در لاء نافیه للجنس می باشد.

سکـاکی در کتـاب مفتاح نقل اجماع می کـنـد بر اینکه نکره با تنوین دلالت بر وحـدت دارد ولی با الف و لام دلالت بر جنس دارد. مانند: التمر خیر من جراده.

ص: ۴۰۲

ولی اگر نه الف و لام داشته باشد و نه تنوین، دلالت بر طبیعت می کند یعنی دلالت بر ماهیت لا بشرط دارد.

اذا علمت هذا فاعلم: اگر گفته شود لا رجلَ فی الدار، از آن عموم فهمیده شود.

دلیل اول: التبادر

اگر گفته شود: لا رجلَ فی الدار از آن فهمیده می شود که هیچ مردی در خانه نیست بنا بر این اگر کسی بگوید: لا رجلَ فی الدار بل رجلان، این کلام مضحک خواهد بود زیرا از آن تناقض می فهمند.

دلیل دوم: الطبیعه توجد بفرد ما و تنعدم بانعدام جمیع الافراد

نوشیدن خمر با یک بار نوشیدن حاصل می شود و ترک آن به این است که هیچ خمری نوشیده نشود.

در ما نحن فیه هم که بحث در انعدام است وقتی گفته می شود: لا رجل فی الدار، هنگامی انعدام صدق می کند که هیچ فردی از رجل در خانه نباشد.

یلاحظ علیه: این دلیل از نظر عقلی باطل است زیرا در منطق و فلسفه آمده است که هر فردی یک انسان طبیعی است و این گونه نیست که طبیعت، افراد متعدد داشته باشد. بلکه هر فردی یک انسان طبیعی کامل می باشد. بنا بر این طبیعت همان گونه که با وجود یک فرد قائم می شود با انعدام همان فرد طبیعت آن هم کاملا از بین می رود. بنا بر این طبیعت با وجود یک فرد حاصل می شود ولی انعدام آن به انعدام همه ی افراد نیست بلکه به انعدام همان فرد است.

ص: ۴۰۳

شیخ الرئیس در توضیح عبارت فوق می گوید: نسبه الطبیعی الی الافراد نسبه الآباء الی الاولاد لا نسبه الاب الواحد الی الاولاد.

با این حال این دلیل از نظر عرفی صحیح است زیرا عرفا نهی از شرب خمر هنگامی امتثال می شود که فرد، تمام آحاد را ترک کند. ما هم در علم اصول به دنبال عرف هستیم نه عقل.

در کفایه بحثی مطرح شده است و آن اینکه در این مورد، اگر لا ـ رجل بخواهد افاده ی عموم کند آیا احتیاج به جریان مقدمات حکمت دارد یا نه؟

مقدمات حکمت عبارتند از اینکه:

متکلم در مقام بیان باشد. یعنی گاه پزشکی انسان را می بیند و تشخیص مرض می دهد و می گوید: باید دارو استفاده کنی. پزشک در این حال در مقام بیان نیست. گاه همان پزشک انسان را معاینه می کند و نسخه می نویسد، در این حال در مقام بیان است.قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد. اگر این قدر متیقن وجود داشته باشد لفظ مطلق به همان فرد منصرف می شود.قرینه بر خاص نباشد. بنا بر این اگر مولی بگوید: اکرم العلماء و بعد بگوید: لا تکرم العالم الفاسق، این قرینه موجب می شود که اطلاق جمله ی اول از بین برود و اکرام منحصر به علماء عدول باشد. با دانستن این مقدمه بحث در این است که برای استفاده ی لا در عموم (مانند لا رجل فی الدار) آیا احتیاج به مقدمات حکمت داریم یا نه؟

از عبارت محقق خراسانی استفاده می شود که به این مقدمات احتیاج داریم: ایشان در کفایه می فرماید: اذا اخذت (الطبیعه) مرسله لا ـ مبهمه قابله للتقیید (یعنی مراد از رجل در لا رجل، مثلا خصوص رجل پیر باشد.) و الا (اگر مبهم باشد) فسلبها لا یقتضی الا ـ استیعاب السلب لما ارید منها (یعنی سلب عام است ولی به مقدار مراد که همان رجل پیر است.) لا استیعاب ما یصلح انطباقها علیه من افرادها (احتمالا یعنی احتمال دارد بر اولی منطبق شود.).

یعنی اگر بخواهیم از (لا ـ رجل فی الدار) عموم را استفاده کنیم باید رجل را مرسل فرض کنیم نه مبهم. این عبارت کنایه از مقدمات حکمت است یعنی رجل، باید مرسل و بدون قید باشد زیرا اگر مرسل نباشد لازمه اش دو حالت است:

گاه ممکن است ما یراد را سلب کند. یعنی ما یراد ممکن است اخص باشد. یعنی لا رجل فقط رجل پیر، یا رجل دانشمند را شامل شود.

گاه ممکن است ما ینطبق را سلب کند. ما ینطبق همه را شامل می شود. یعنی رجل همه ی رجل ها را شامل شود یعنی هر چیزی که اسم رجل بر آن منطبق است را شامل شود.

آنی که مقصود ماست دومی است و این هنگامی محقق می شود که طبیعت مرسل باشد نه مبهم یعنی مقدمات حکمت جاری شود.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی در مباحث بعدی خلاف آن را می گوید و آن اینکه عبارت: اکرم العالم العادل، مجاز است زیرا عالم در عموم خود استعمال نشده است بلکه در خصوص عالم عادل استعمال شده است و عام بعد از تخصیص مجاز می شود.

ولی محقق خراسانی قائل است که عالم، در عبارت فوق در خود عالم و در عام استعمال شده است و عبارت العالم العادل از باب تعدد دال و مدلول است یعنی از عالم خود عالم و از عادل خود عادل فهمیده می شود نه اینکه عالم را منحصر به عدول بدانیم. اگر هم العالم العادل منحصر به علماء عدول است این تخصیص به اراده ی استعمالیه نمی خورد بلکه به اراده ی جدیه متعلق می شود. (این را بعد محقق خراسانی بیان می کند و ان شاء الله آن را توضیح می دهیم.)

ص: ۴۰۵

با این بیان لا رجل هرگز در ما یراد استعمال نمی شود و هرگز از آن خصوص رجل پیر استفاده نمی شود. اگر هم متکلم رجل پیر را اراده کرده باشد این پیر بودن رجل از عبارت رجل استفاده نمی شود بلکه از قید لا رجل هرم فی الدار استفاده می شود.

بنا بر این مطلق هرگز در مقید به کار برده نمی شود بنا بر این احتیاج به اجرای مقدمات حکمت نداریم زیرا ما یراد همواره با ما ینطبق یکی است و این به سبب تعدد دال و مدلول است و رجل هرگز در رجل پیر استعمال نمی شود. پیر بودن از لفظ هرم استفاده می شود نه از رجل و رجل همواره در تمامی افراد رجل استفاده می شود.

بنا بر این آنچه محقق خراسانی در اینجا بیان می کند با عبارت بعدی آن منطبق نیست.

خلاصه اینکه اگر نیاز ما به مقدمات حکمت به سبب احتمال این باشد که ما یراد ما ینطبق تفاوت داشته باشد این احتمال موجب نیاز به مقدمات حکمت نیست زیرا همواره ما یراد با ما ینطبق یکسان است.

بله اگر نیاز ما به مقدمات حکمت به سبب احتمال دوم باشد یعنی احتمال بدهیم موضوع، قیدی داشته باشد و این قید در کلام نیست در این حال به مقدمات حکمت احتیاج داریم.

مثال و تطبیق: مثلا خداوند در قرآن می فرماید: وَ کَذلِکَ جَعَلْنا لِکُلِّ نَبِیٍّ عَدُوًّا شَیاطِینَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ یُوحی بَعْضُهُمْ إِلی بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورا (۱) عبارت (کل) دلالت بر عموم می کند و از این آیه استفاده می شود که تمامی پیامبران الهی با دشمنانی مواجه بودند و هیچ پیامبری نبوده است که قول او کاملا شنیده شود.

ص: ۴۰۶

۱- (۱) انعام، آیه ی ۱۱۳.

بنا بر این اگر محقق خراسانی بگوید: احتمال می دهیم از لفظ کل، همه اراده نشده باشد و ما یراد در این مورد بعضی از انبیاء بوده باشد و به همین سبب به مقدمات حکمت احتیاج داریم تا بتوانیم از آن عموم استفاده کنیم. در جواب می گوییم: چنین نیست و ما یراد همواره با ما ینطبق یکی است و از آن کل استفاده می شود.

بله اگر محقق خراسانی بگوید: احتمال می دهیم قیدی در کار بوده است و در عبارت ذکر نشده باشد مثلا خداوند از کل بنی خصوص انبیاء اولوا العزم را اراده کرده باشد در این حال به مقدمات حکمت تمسک می کنیم و می گوییم: مولی در مقام بیان بود و قدر متیقنی در کار نبود و قرینه بر خلاف هم نیاورد پس قیدی در کار نیست و مراد تمامی افراد است.

نکته ی آخر این است که در جلسه ی قبل گفتیم: استعمال علامت حقیقت نیست. اشکال شد که تبادر که استعمال است چگونه علامت حقیقت است؟

جواب آن این است که مراد استعمال مع القرینه است که علامت حقیقت نیست ولی استعمال با قرینه علامت حقیقت است. اگر عام در خاص به کار رفته است این با قرینه بوده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به جمع محلی به الف و لام و مفرد محلی به الف و لام می پردازیم.

الفاظ عام و حقیقت بودن عام بعد از تخصیص ۹۱/۱۱/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الفاظ عام و حقیقت بودن عام بعد از تخصیص

ص: ۴۰۷

از مواردی که دلالت بر عموم می کند جمع محلی به الف و لام است. مانند: اوفوا بالعقود.

از بسیاری از آیات استفاده می شود که جمع محلی به الف و لام دلالت بر عموم دارد مثلا خداوند می فرماید: قاتِلُوا الْمُشْرِكينَ كَافَّةً (۱) که کلمه ی (کافه) تأکید بر عموم است.

مانند بشر الصابرین و مانند آن.

بر این اساس تمام فقهاء به کلمه ی اوفوا بالعقود استدلال می کنند و از آن عموم متوجه می شوند و هر جا شک کنند که وفاء به عقدی لازم است یا نه، به عموم آیه تمسک کرده و حکم به لزوم وفاء می کنند.

امام قدس سره به علت این تبادر اشاره می کند و می فرماید: الف و لام برای تعریف است و می خواهد یک مرتبه از مراتب متعدد جمع را معین کند که همان استغراق است.

به بیان دیگر، جمع مراتب متعددی دارد که از سه شروع شده و تا بی نهایت ادامه دارد. الف و لام مزبور می خواهد یک مرتبه از این مراتب را معین و مشخص کند که همان فراگیری و استغراق است و بقیه ی مراتب ترجیح بلاـ مرجح است. بقیه ی مراتب هم مردد هستند و هیچ گونه تعینی در آنها نیست.

ان قلت: همان گونه که استغراق مرتبه ی معینی است اقل مراتب که سه باشد نیز تعین دارد. چرا شما تعین را به آخرین مرحله متعلق دانستید؟

قلت: اقل مراتب متعین است و احتیاج به تعریف ندارد اگر کسی بگوید اکرم العلماء و کمتر از سه تا را اراده کند کلام لغو اشتباهی زده است. بنا بر این اقل مراتب احتیاج به تعریف ندارد و آنی که احتیاج به تعریف دارد بالاترین مرتبه است که همان استغراق می باشد.

ص: ۴۰۸

۱- (۱) توبه، آیه ی ۳۶.

آخرین کلمه ای که از ادوات حصر باقی مانده است مفرد محلی به الف و لام است.

در سیوطی آمده است که الف و لام بر دو قسم است:

گاه اسمیه است که همان موصولات می باشد. مانند (الضارب زید) که به معنای الذی ضرب زیدا می باشد. این قسم از بحث ما خارج است.

گاه حرفیه است و این خود بر دو قسم است: گاه برای عهد است و گاهی برای جنس.

اگر الف و لام برای عهد باشد از بحث ما خارج است. مثلا در قرآن می خوانیم: کَما أَرْسَلْنا إِلی فِرْعَوْنَ رَسُولاً * فَعَصی فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ (۱) الف و لام در (الرسول) برای عهد است و به همان رسولا که در آیه ی قبل است اشاره دارد.

آنی که محل بحث است الف و لام جنس است که بر مفرد وارد می شود. استدلال شده است که این دلالت بر عموم می کند و به مثال معروف تمسک می کنند که می گوید: اهلک الناس الدینار الصفر و الدرهم البیض. (الدینار) در این مثال اشاره به جنس دارد و افاده ی عموم می کند و قرینه ی آن هم این است که برای آن صفت جمع آورده شده است که همان (الصفر) است که جمع اصفر می باشد. هکذا الدرهم مفید عموم است به قرینه ی اینکه صفت جمع که (البیض) است و جمع ابیض می باشد.

در قرآن نیز می خوانیم: إِنَّ الْإِنْسانَ لَفی خُسْرٍ (۲) در این آیه، الانسان مفید عموم است و اشاره به جنس انسان دارد. قرینه ی آن هم این است که در آیه ی بعد از این عموم مواردی را استثناء می کند و می فرماید: إِلَّا الَّذینَ آمَنُوا...

ص: ۴۰۹

۱- (۲) مزمل، آیات ۱۵ و ۱۶.

۲- (۳) عصر، آیه ی ۲.

کلام فوق امام قدس سره در اینجا نیز راه دارد و آن اینکه الف و لام در مفرد برای تعیین است و تعیین همان مرتبه ی بالا است که استغراق نام دارد.

نقول: بهتر است بگوییم: الف و لام جنس بر دو قسم است:

گاه فقط برای تعریف جنس است و گاه برای تعریف استغراق می باشد. اگر دلالت بر استغراق کند، دلالت آن لفظی است مانند آیه ی سوره ی عصر که خداوند در مقام اشاره به یک انسان و دو انسان نیست بلکه در مقام بیان نکته ای در مورد جنس انسان است که در تمامی انسان ها وجود دارد و آن اینکه اگر انسان ایمان نیاورد در حال خسر است زیرا سرمایه ی عمر را مصرف می کند ولی در مقابل، چیزی را به دست نمی آورد.

ولی اگر الف و لام برای جنس باشد در این حال دیگر دلالت لفظیه ندارد و در صورتی دلالت بر عموم دارد که به مقدمات حکمت تمسک کنیم مانند: احل الله البیع. هنگامی از (البیع) می توانیم استفاده ی عموم کنیم که به مقدمات حکمت تمسک کنیم و آن اینکه بگوییم: متکلم در مقام بیان است قرینه ای هم بر خلاف نیست و قدر مسلمی هم در کار نیست. بنا بر این اگر مولی در مقام بیان بیع معینی باشد این خلاف حکمت است. از این رو البیع افاده ی استغراق می کند.

نتیجه اینکه: ادله ای که برای عموم آورده اند و مثال مزبور، به آیه، و یا به بیان امام قدس سره استدلال می کنند خوب است ولی بهتر همان است که بیان کردیم.

ص: ۴۱۰

تم الکلام فی ادوات العموم

الفصل الثانی: العام المخصص و المجازیه

این بحث بر اساس آنچه آیه الله بروجردی ریشه یابی کرده است ظاهرا از سال ۳۸۱ شروع شده است.

مرحوم شیخ محمد حسین صاحب الفصول الغرویه در این مورد هشت قول ذکر کرده است ما از این میان سه قول را انتخاب کرده ایم:

القول الاول: العام بعد التخصیص حقیقه مطلقا (چه تخصیص متصل باشد و چه منفصل)

القول الثانی: العام بعد التخصیص مجاز مطلقا

القول الثالث: اذا کان المخصص منفصلا فمجاز و اذا کان المخصص متصلا فحقیقه

اما قول اول: این قول مختار ماست.

اما در مخصص متصل: مولی می فرماید: اکرم العلماء العدول.

در این مورد متکلم نیاز ندارد علماء را در علمای عدول به کار ببرد. بله او از باب اراده ی جدی علمای عدول را اراده کرده است ولی در مقام استعمال، علماء را در عموم علماء به کار برده است نه در علمای عدول زیرا بعد از به کار بردن لفظ علماء، لفظ عدول را بیان خواهد کرد و دیگر لازم نیست در مقام استعمال، از علماء، خصوص علمای عدول را اراده کرده باشد.

آنچه گفتیم از باب تعدد دال و مدلول است لفظ علماء و لفظ عدول دو دال هستند و هر کدام مدلول مستقل خود را دارند.

توضیح بیشتر: کسی به فرزندش می گوید: همسایه هایی که با ما رفت و آمد دارند را باید اکرام کنی. او هنگامی که لفظ همسایه ها را استعمال می کند مرادش تمامی همسایه ها است و بعد آن را قید می زند.

بنـا بر این متکلم دو نوع اراده دارد: یکی اراده ی اسـتعمالیه است و یکی اراده ی جـدیه. وقتی او (العلماء) را اسـتعمال می کند در مقام اراده ی اسـتعمالیه است و همه ی علماء را اراده می کنـد و بعـد وقتی قیـد (العـدول) را اسـتفاده می کنـد در مقام بیان اراده ی جدیه ی است.

اما در مخصص منفصل: مثلا مولی ابتدا می گوید: اکرم العلماء و بعد از مدتی می گوید: لا تکرم العالم الفاسق.

اینجاست که بعضـی قائل به مجازیت هسـتند و می گویند: اگر عام و خاص در کنار هم بود می توانستیم بگوییم: از باب تعدد دال و مـدلول است ولی اگر فاصـله باشـد می توان گفت که او بـا گفتن: اکرم العلماء، کل علماء را اراده کرده است و الا چرا مـدت هـا بعـد خاص را بیان کرده است. بنا بر این او از اول علمای عـدول را اراده کرده بود از این رو اسـتعمال عام در خاص مجاز می شود.

نقول: این کلاـم نیز صـحیح نیست و بین مخصـص متصـل و منفصـل فرقی نیست و در منفصل هم عام به اراده ی اسـتعمالیه در مطلق علماء استعمال شده است.

بله قانون این است که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق داشته باشد بنا بر این تا وقتی خاص را بیان نکرده است می گفتیم اراده ی اسـتعمالیه (که مطلق علمـاء است) بـا اراده ی جـدیه نیز یکی است. ولی وقتی خـاص را بیان کرده است می گوییم: اراده ی استعمالیه بـا اراده ی جـدیه متفـاوت است زیرا اراده ی اسـتعمالیه در مطلق علمـاء است و اراده ی جـدیه ی او خصوص علماء عـدول می باشـد. در این حـال (لا تکرم) اراده ی جـدیه را تخصـیص می زنـد و آن را خاص می کنـد و به اراده ی اسـتعمالیه کاری ندارد و عموم آن را از بین نمی برد.

ص: ۴۱۲

مناط در حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است نه جدیه. بنا بر این وقتی اراده ی استعمالیه تخصیص نمی خورد از این رو مجازی هم به وجود نمی آید.

محقق خراسانی در این مقام از کلمه ی قاعده استفاده می کند که احتیاج به توضیح دارد و می فرماید: و اما فی المنفصل فلأن اراده الخصوص واقعا لا تسلتزم استعمالیه فی الخصوص و کون الخاص قرینه علیه بل من الممکن قطعا استعماله معه فی العموم قاعده.

کلمه ی قاعده برای جواب از یک سؤال است:

سؤال این است که چرا مولی با آنکه مراد جدی اش بر خاص تعلق گرفته است ولی علماء را در مقام استعمال در همه ی علماء به کار می برد؟

جواب این است که این کار برای ایجاد یک قاعده است و آن اینکه در مقام شک بتوان به عموم عام تمسک کرد. از این رو اگر شک کنیم عالم نحوی آیا داخل در وجوب اکرام هست یا نه در این حال می توان به عموم عام تمسک کرد.

اگر او عام را در خصوص مخصص به کار می برد دیگر در مقام شک چیزی نداشتیم که بتوانیم به آن تمسک کنیم.

مخصص منفصل ۹۱/۱۱/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: مخصص منفصل

بحث در این است که عام بعد از تخصیص مجاز نیست. در جلسه ی قبل خاص متصل را ذکر کردیم.

انما الکلام در مخصص منفصل است که آیا سبب مجازیت عام می شود یا نه. برای فهم این مطلب به چهار مقدمه می پردازیم:

ص: ۴۱۳

المقدمه الاولی: متکلم دو اراده دارد: اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه.

اما اراده ی استعمالیه این است که لفظ را استعمال می کند و معنا را در ذهن مخاطب احضار می کند.

دواعی برای این اراده مختلف است:

گاه فرد به عنوان شوخی چیزی را می گوید. گاه داعی امتحان است مثلا می خواهم ببینیم وفاداری فرد نسبت به من چقدر است در این حال گاه فرد چیزی از رفیقش می خواهد و بعد که فرد می خواهد انجام دهد جلوی او را می گیریم. همان طور

که در جریان حضرت ابراهیم چنین بوده است که خداوند او را امتحان کرد و هنگام ذبح اسماعیل، جلوی او را گرفت. گاهی نیز داعی ارائه ی مطلبی است که فرد واقعا اراده کرده است. مانند امر به اقامه ی نماز و ایتاء زکات. اما اراده ی جدیه چیزی است که فرد از صمیم قلب آن را اراده کرده است به گونه ای که اگر فرد آن را انجام ندهد مولی او را مؤاخذه می کند.

اشتباه نشود، فرد که سخن می گوید همواره اراده ی جدی به سخن گفتن دارد زیرا کسی که سخن می گوید مست و یا خواب نیست. مراد، اراده کردن محتوای جمله است.

این نکته را نیز اضافه می کنیم که گاه متعلق اراده ی استعمالیه با متعلق اراده ی جدیه فرق دارد و این در کنایه محقق می شود مثلا می گوییم: زید کثیر الرماد. یعنی زید خاکستر خانه اش زیاد است. این عبارت در واقع اشاره به مهمان نوازی زید دارد که هر روز غذای زیادی برای مهمان ها می پزد. در این موارد اراده ی استعمالیه به زیاد بودن خاکستر متعلق شده است و اراده ی جدیه به مهمان نوازی زید.

ص: ۴۱۴

المقدمه الثانيه: گاهی مصلحت ایجاب می کند که متکلم مخصص را متصلا بیان کند و گاهی مصلحت بر این است که مخصص منفصلا بیان شود.

در قانون گذاری بیشتر از مخصص منفصل استفاده می شود. مجلس قانونی را وضع می کند و بعد حدود و صغور آن را بررسی می کند و مواردی را استثناء می کند.

المقدمه الثالثه: اگر متکلم به کلامی تکلم کند و ما احتمال دهیم که مخصصی در کلام او وجود داشته باشد به این احتمال نباید اهمیت دهیم زیرا اصل در میان قانون عقلاء بر این است که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق داشته باشد مگر اینکه دلیلی بر تغایر وجود داشته باشد.

بر این اساس اگر کسی در محکمه بگوید که به فلانی فلان مبلغ را بدهکار است و بعد ادعا کند که شوخی کرده است، از او قبول نمی کنند.

المقدمه الرابعه: میزان در حقیقت و مجاز در اراده ی استعمالیه است. اگر اراده ی استعمالیه در خود معنا استعمال شده باشد حقیقت است و الا مجاز است.

اراده ی جدیه ملاک حقیقت و مجاز نیست زیرا این اراده از صفات استعمال است. بنا بر این اگر متکلم در مقام تکلم لفظ را در ما وضع له استعمال کند حقیقت است هر چند شش ماه بعد مخصصی را بیان کند. زیرا این مخصص اراده ی جدیه را تخصیص می زند نه اراده ی استعمالیه را.

با توجه به این مقدمات، مخصص منفصل موجب مجازیت در عام نمی شود زیرا عام در معنای حقیقی خود استعمال شده است و وقتی متکلم لفظ علماء را استعمال کرده است کل علماء را اراده کرده است. بعد از شش ماه که می گوید: لا تکرم الفساق، این تخصیص به اراده ی جدیه وارد می شد نه به اراده ی استعمالیه.

ص: ۴۱۵

خلاصه اینکه در مخصص متصل از باب تعدد اراده ی دال و مدلول اقدام کردیم و در مخصص منفصل از باب تفکیک اراده به استعمالیه و جدیه.

اکنون به توضیح کلام محقق خراسانی می پردازیم که از کلمه ی (قاعده) استفاده می کند و می فرماید: و اما فی المنفصل فلأن اراده الخصوص واقعا لا تسلتزم استعمالیه فی الخصوص و کون الخاص قرینه علیه بل من الممکن قطعا استعماله معه فی العموم قاعده.

توضیح اینکه ممکن است کسی اشکال کند که چرا بین اراده ی استعمالیه و جدیه تفکیک می کنید و می گویید: مخصص اراده ی جدیه را تخصیص می زند نه اراده ی استعمالیه را. چرا نمی گویید که مخصص اراده ی استعمالیه را تخصیص نمی زند.

به بیان دیگر چرا اراده ی استعمالیه را موسع می آورید و بعد با اراده ی جدیه مراد جدی را مخصص می کنید. از همان اول اراده ی استعمالیه را مخصص کنید.

محقق خراسانی در مقام جواب فوق می فرماید: وقتی قانون گذار قانونی را وضع می کند و به مخاطب دستور می دهد که مطابق آن عمل کند، شکوک و شبهات مختلفی در ذهن مأمور ایجاد می شود. در این حال مأمور باید هنگام شک به عموم استعمال، مراجعه کند و تا مطمئن نشده است که تخصیص و قیدی در کار است به همان عموم عمل کند.

مثلا مولی فرموده است: اکرم العلماء، بعد مأمور شک می کند که شاید عالم نحوی بیرون رفته باشد و لازم الاکرام نباشد در این حال او باید به عموم العلماء مراجعه کند زیرا العلماء در مقام اراده ی استعمالیه در عموم استعمال شده است.

اگر اراده ی استعمالیه تخصیص می خورد دیگر مخاطب نمی توانست در مقام شک به عموم آن مراجعه کند.

بحث دیگر این است که: المخصص المتصل هادم لظهور العام و المخصص المنفصل هادم لحجیه العام.

یعنی مخصص متصل، ظهور عام را از بین می برد ولی مخصص منفصل به ظهور کاری ندارد بلکه حجیت عام در عموم را خراب می کند.

توضیح ذلک: قانون کلی این است که مادامی که متکلم در مقام حرف زدن است ظهور برای کلام او منعقد نمی شود و هر وقت کلامش تمام شد و هرچه از قید و تخصیص خواست بیان کرد، ظهور منعقد می شود.

بنا بر این متکلم تا زمانی که کلامش تمام نشده است می تواند هر چه می خواهد به کلامش ملحق کند. بنا بر این وقتی متکلم می گوید: اکرم العالم العادل. وجود عادل باعث می شود که عالم در عموم علماء ظهور نداشته باشد.

ولی اگر مخصص، منفصل باشد در این حال متکلم می گوید: اکرم العلماء و کلام خود را تمام می کند و ظهور در کل علماء منعقد می شود. بعد از شش ماه که می گوید: لا تکرم الفاسق، در این حال ظهور عام که تکمیل شده است دیگر خراب نمی شود.

در این حال این مخصص که منفصل است حجیت عام را در عموم از بین می برد و دیگر عام در عموم خود حجّت نیست و عالم فاسق را شامل نمی شود.

ان شاء الله فردا به سراغ فصل سوم می رویم که آیا عام در غیر مورد تخصیص حجّت است یا نه.

ص: ۴۱۷

آنچه تا به حال گفتیم به عنوان مقدمه ای برای بحث جلسه ی بعد است.

حجیت عام در باقی بعد از تخصیص ۹۱/۱۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حجیت عام در باقی بعد از تخصیص

محقق خراسانی در یک فصل، دو مطلب را با هم ادغام کرده است و ما آنها را از هم تفکیک می کنیم.

ما یک فصل را به این مطلب اختصاص دادیم که آیا عام بعد از تخصیص مجاز است یا حقیقت و گفتیم تخصیص موجب مجازیت نمی شود چه مخصص متصل باشد و چه منفصل.

فصل دوم هم این است که در تخصیص شک کنیم که و آن اینکه وقتی مولی اکرام فاسق را از اکرم العلماء خارج کرده است آیا فرد و افراد دیگری را هم خارج کرده است یا نه.

ما این بحث را در سه فصل ارائه می کنیم و محقق خراسانی نیز این سه فصل را مطرح می کند:

گاه شک ما در تخصیص بر اساس شک در تخصیص زائد است یعنی علاوه بر فاسق، آیا نحوی را هم بیرون کرده است.گاه شک در تخصیص به خاطر اجمال مخصص می باشد. مثلا مولی فرموده است: لا تکرم العالم الفاسق و نمی دانیم، فاسق آیا فقط به مرتکب کبیره می گویند یا به مرتکب صغیره هم فاسق صدق می کند.گاه شک در تخصیص به سبب شبهه ی موضوعیه است. مثلا مولی فرموده است: لا تکرم العالم الفاسق و نمی دانیم، فردی که در خارج است فاسق است یا عادل.

امروز شق اول را پیگیری می کنیم و آن اینکه اگر مولی بفرماید: اکرم العالم العادل یا اینکه در قالب مخصص منفصل ابتدا بفرماید: اکرم العلماء و بعد بفرماید: لا تکرم العالم الفاسق. ما یقین داریم عالم فاسق بیرون رفته است ولی شک داریم نحوی عادل هم بیرون رفته است یا نه. در این حال اصولیین می گویند: العام حجه فی الباقی. یعنی آنچه تخصیص خورده است را کنار بگذاریم و ما بقی هر چه مانده است حتما در تحت عام باقی است مگر اینکه دلیلی بر اخراج ارائه شود.

ص: ۴۱۸

دلیل آن همان است که در جلسه ی قبل بیان کردیم و آن اینکه در مخصص متصل، هر فردی که مصداق عالم عادل است را باید اکرام کنم چه نحوی باشد و چه غیر آن.

اما در مخصص منفصل هرچند ظهور عام در عموم تثبیت شده است (قبل از آنکه مخصص بیاید) و در همه ی علماء حجّت بود بعد که مخصص منفصل آمد، ظهور قبلی عام از بین نمی رود بلکه حجیت آن محدود می شود و مختص به غیر مورد مخصص خواهد بود.

به عبارت دیگر مخصص منفصل اصل تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه را از بین می برد و می گوید: با آمدن مخصص منفصل واضح می شود که اراده ی جدیه با استعمالیه متفاوت بوده است. بنا بر این در خصوص موردی که تخصیص خورده است این دو اراده با هم تطابق ندارند ولی در غیر آن اصل بر تطابق این دو اراده است در نتیجه حجیت عام سایر مواردی که تخصیص نخورده است یا در بر می گیرد.

ادله ی قائلین به عدم حجیت عام در باقی: این گروه می گویند عام بعد از تخصیص دیگر از اعتبار می افتد و در باقی حجّت نیست زیرا عام حقیقت در عموم است و وقتی فاسق را از آن بیرون کردیم پس عام را در غیر ما وضع له استعمال کردیم. غیر ما وضع له ذو مراتب است و نود، هشتاد و نه، هشتاد و غیره درجات مختلف عام هستند که برای عام باقی مانده اند و معلوم نیست عام در کدام یک از این مراتب استعمال شده است.

ص: ۴۱۹

خلاـصه اینکه قائل به گروه بر خلاف ما قائل است که عام بعـد از تخصـیص مجاز می شود بر خلاف ما که قائل بودیم عام در این حالت حقیقت است.

ثم انه اجیب عن هـذا الاسـتدلال: قـانونی وجود دارد که می گویـد: اذا تعـذرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی بنا بر این اقرب المجازات همان نود و بالاترین عدد ممکن می باشد.

ثم ان المحقق الخراسـانی رد علی هـذا الاسـتدلال: معنـای قاعـده ی فوق خوب تبیین نشـده است، مراد اقربی است که در ذهن متکلم اقرب باشـد. مثلاـ اسـد حقیقت در حیوان مفترس است. حال متکلم گفته است: رایت اسـدا فی الحمام. واضـح است که شیر در حمام نیست در نتیجه باید به سـراغ معنای مجازی رفت. در اینجا دو معنای مجازی وجود دارد: رجل شجاع و آدمی که دهانش مانند شیر بوی بد می دهد. در اینجا انس ذهن به رجل شجاع است.

بنـا بر این مراد اقرب از لحـاظ کمیت نیست بلکه مراد انس ذهن است. حـال که چنین است معلـوم نیست که انس ذهن بـا نـود است یا مراتب دیگر.

در نتیجه محقق خراسـانی در مقام جواب می گویـد عام بعـد از تخصـیص مجاز نمی شود بلکه به همان معنای حقیقی باقی می ماند و در سایر موارد اصل در تطابق اراده ی استعمالیه با جدیه است از این رو عام در تمامی موارد باقی حجّت است.

و الا اگر مبنای مجاز بودن را قبول کنیم نمی شود استدلال مزبور به عدم حجیت عام در باقی بعد از تخصیص را جواب داد.

ص: ۴۲۰

ثم ان الشیخ الانصاری اجاب عن استدلال المخالف بجواب ثانی: اگر قبول کنیم که عام بعد از تخصیص مجاز است باز هم می توان استدلال مخالف را جواب داد و آن اینکه هرچند عام مجاز شده است ولی آیا دلالت عام بر کل فرد فرد در گرو دلالت بر فرد دیگر هست یا نه؟ یعنی دلالت کردن اکرم العلماء بر صرفی و نحوی در گرو این است که بر فاسق هم دلالت کند یا نه؟

جواب این است که در گرو آن نیست و عام بر کل فرد فرد دلالت دارد چه عام بر فاسق دلالت کند یا نه. بنا بر این هرچند فاسق از تحت عام خارج شده است ولی با این حال دلالت عام بر مابقی سر جای خود محفوظ است. اگر قائل شویم عام بعد از تخصیص در ما بقی حجّت نیست در واقع گفته ایم که دلالت عام بر اکرام صرفی و نحوی در گرو دلالت عام بر اکرام فاسق است.

بعد شیخ انصاری اضافه می کند: مقتضی موجود و مانع مفقود است اما مقتضی موجود است زیرا دلالت عام بر کل واحد واحد در گرو دلالت عام بر فرد دیگری نیست اما اینکه مانع مفقود است به دلیل این است که اصل عدم مانع است.

محقق خراسانی در کفایه دلیل شیخ انصاری را رد می کند و ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام ایشان را نقل می کنیم.

شک در تخصیص زائد ۹۱/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شک در تخصیص زائد

بحث در عام و خاص است و آن اینکه اگر عامی تخصیص بخورد و ما در تخصیص زائد شک کنیم در این حال ظهور عام برای ما حجّت است و به شک اعتنا نمی کنیم.

ص: ۴۲۱

کسی که قائل است به عام نمی توانیم عمل کنیم مناقشه کرده است که عام بعد از تخصیص مجاز است و وقتی مجاز شد معلوم نیست کدام مرتبه از مجاز تعیین شده است.

از این اشکال جواب داده شده که در این حال اقرب المجازات متعین است.

محقق خراسانی از این اشکال جواب داد و گفت که مراد اقرب از نظر کمی نیست بلکه مراد اقرب به ذهن است. با این بیان معلوم نیست که کدام درجه از مجازات به ذهن اقرب است.

شیخ انصاری در مطارح الانظار جواب دیگری از اشکال فوق داده است و گفته است دلالت عام بر کل واحد واحد در گرو دلالت بر فرد دیگر نیست. از این رو اگر یک بخش از دلالت به سبب وجود مخصص از تحت عام بیرون رفت این دلیل نمی شود که دلالت عام بر سایر آحاد از بین برود.

بنا بر این هم مقتضی موجود است و هم مانع مفقود می باشد (تا اینجا را در جلسه ی قبل توضیح دادیم)

محقق خراسانی به کلام شیخ اشکال می کند و می فرماید:

اولاً: این از باب ترجیح بلا مرجح است و می گوید: وقتی فاسق بیرون رفته است آنچه باقی مانده است ذو مراتب است مثلا اگر عالم صرفی را بیرون کنیم درجه ی عام هشتاد می شود اگر عالم نحوی را هم بیرون کنیم آنچه تحت عام باقی می ماند هفتاد می شود و هکذا از این رو چرا شیخ این مراتب را رها کرده است و تمام الباقی را اخذ کرده است. رها کردن آنها و اخذ به تمام الباقی که همان نود است از باب ترجیح بلا مرجح است.

ص: ۴۲۲

اشکال دوم این است که حتی مقتضی هم موجود نیست زیرا دلالت عام بر فرد مشکوک (مانند عالم نحوی) در ضمن دلالت عام بر کل بود و فرض این است که دلالت عام بر کل از بین رفته است از این رو دلالت عام بر آن فرد هم از بین می رود.

به عبارت دیگر اگر عام بخواهد بر باقی بعد از تخصیص دلالت کند، دلالت آن در گرو دو چیز است یا عام باید برای باقی وضع شود یا اینکه قرینه ای وجود داشته باشد. عام بر باقی وضع نشده است قرینه ای هم بر باقی نداریم. از این رو مقتضی در گرو احد الامرین است و وقتی هیچ یک از احد الامرین قابل تحقق نیست در نتیجه مقتضی هم که بر آنها مترتب است از بین می رود. آنچه گفتیم توضیح عبارت محقق خراسانی است که می فرماید: ضروره ان الظهور اما بالوضع و اما بالقرینه و المفروض انه لیس بموضوع له و لم یکن هناك قرینه و لیس له موجب آخر.

بعد محقق خراسانی کلام دقیقی دارد و اضافه می کند: و دلالته علی کل فرد علی حده حیث کانت فی ضمن دلالته علی العموم لا یوجب ظهوره فی تمام الباقی بعد عدم استعماله فی العموم.

محقق خراسانی در این عبارت در صدد بیان این مطلب است: شیخ انصاری قائل بود که دلالت عام بر کل فرد فرد در گرو دلالت عام بر بقیه است و اینکه اگر فاسق را بیرون کردیم دلیل نمی شود که عام بر نحوی و صرفی دلالت نکند. محقق خراسانی می فرماید: ما این حرف را قبول داریم ولی دلالت عام بر فرد در ضمن دلالت بر کل بود. حال که دلالت کل از بین رفت از کجا معلوم که تمام الباقی که نود تا است باقی مانده باشد زیرا ممکن است بعض الباقی و مرحله ی پائین تر که هشتاد تا است باقی مانده باشد.

ص: ۴۲۳

اشکال محقق نائینی بر کفایه: عام یقینا بر تمام الباقی دلالت می کند زیرا عام یک دلالت ندارد بلکه دلالات او بر کل فرد فرد به نحو دلالت عرضی است و دلالت آن بر نحوی، صرفی، فقیه و غیره به شکل دلالت عرضی است از این رو اگر یکی را به سبب مخصص بیرون کردیم بقیه ی دلالات به قوه ی خودشان باقی می ماند.

مانند اینکه کسی به صد نفر نامه بنویسد و آنها را به منزل خودش دعوت کند. بعد نسبت به ده نفر پشیمان شود، در این حال نود نفری که باقی مانده است تحت عام باقی می مانند.

یلاحظ علیه: کلام محقق نائینی قابل قبول نیست زیرا مراد ایشان از این دلالات عرضیه آیا مشترک لفظی است یا اینکه دلالت بر افراد در ضمن دلالت عام بر تمام الافراد است.

اگر مشترک لفظی باشد در این حال حق با محقق نائینی است ولی احدی نگفته است که دلالت عام بر افراد به شک مشترک لفظی است که لفظ العلماء مشترک لفظی باشد و مانند عین که چندین معنی دارد علماء هم به تعداد آحاد افراد معنا داشته باشد.

اگر هم دومی باشد اشکال بر می گردد و آن اینکه وقتی عام از عموم خودش کناره گرفت و وقتی معنای مطابقی از بین رفت، دلالت تضمنی که در ضمن مطابقی بود نیز از بین می رود.

خلاصه اینکه: اگر بخواهیم اشکال مستشکل را رد کنیم باید مبنای او را رد کنیم و آن اینکه عام بعد از تخصیص مجاز نیست بلکه حقیقت است. اما در مخصص متصل به سبب تعدد دال و مدلول و اما در مخصص منفصل به سبب اینکه اراده ی استعمالیه با جدیه متفاوت است و تخصیص اراده ی جدیه را تخصیص می زند و به اراده ی استعمالیه کار ندارد.

ص: ۴۲۴

بحث بعـدی این است که اگر شـک در تخصـیص ناشـی از این باشـد که مخصـص مجمـل باشـد مثلا مولی فرموده است اکرم العلماء و شـش ماه بعد گفته است لا تکرم الفساق من العلماء و ما نمی دانیم آیا فاسق به کسـی گفته می شود که فقط مرتکب کبیره شود یا اگر صغیره را هم مرتکب شود باز هم فاسق است.

به عبـارت دیگر در فصـل پیشـین و این فصـل شـک در تخصـیص زائـد است با این فرق که در فصل قبل شک در این بود که علاـوه بر تخصـیص وارد شـده بر عـام تخصـیص دیگری هم هست یا نه و در این فصل شک در این است که آیا علاوه بر اقل (مرتکب کبیره) آیا اکثر هم هست یا نه (مرتکب کبیره و صغیره)

این شک خود بر دو قسم است: گاه مخصـص متصل است مانند اکرم العلماء غیر الفساق و گاه منفصل است مانند اکرم العلماء و بعد از مدتی بعد می گوید: لا تکرم الفساق من العلماء.

ابتدا مخصص متصل را بحث می کنیم:

در ما نحن فیه سه چیز چیز محل بحث نیست:

اول اینکه: عالم عادل مسلما تحت عام است.

دوم اینکه: فاسق کبیره هم مسلما از تحت عام خارج است و مخصص آن را شامل می شود.

سوم اینکه: است فاسق صغیره در تحت مخصص نیست زیرا خاص مجمل است و مشخص نیست که آن را شامل می شود یا نه و مخصص در مورد آن به سبب شک در موضوع حجّت نیست.

چهارمین چیزی که محل بحث است این است که آیا می توان به عام تمسک کرد و فاسق صغیره را تحت آن قرار داد و او را اکرام کرد؟

در این مورد نمی شود به عام تمسک کرد زیرا مخصص متصل ظهور عام را از بین می برد. وقتی ظهور عام از بین رفته است دیگر نمی شود به ظهور عام تمسک کنیم زیرا با رفتن ظهور، حجیت آن هم از بین می رود.

شبهه ی مفهومیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی مفهومیه ی مخصص

محقق خراسانی مباحث خود را در سه فصل بیان کرده است و ما در چهار فصل. فصل اول در مورد این بود که عام بعد از تخصیص حقیقت است یا مجاز. ما در مخصص متصل و منفصل قائل به حقیقت شدیم.

بعد ما فصل دوم را اضافه کردیم و آن اینکه اگر در تخصیص زائد شک کنیم آیا عام حجّت است یا نه و ما قائل شدیم عام در هر حال حجّت است.

بعد محقق خراسانی فصل دوم را بیان می کند که فصل سوم ما می باشد و آن اینکه اگر مخصص بین اقل و اکثر مردد باشد مثلاـ مولی فرموده است: اکرم العالم غیر الفاسق و یا مخصص را به صورت منفصل بیان کرده است و ما نمی دانیم آیا فاسق فقط مرتکب کبیره است یا علاوه بر آن مرتکب صغیره را هم شامل می شود.

گاه از قبیل متباینین است مانند اینکه مولی فرموده است اکرم العلماء و لا تکرم زیدا و من نمی دانم مراد او کدام زید است آیا مراد او زید بن عمرو است یا زید بن بکر. این خود گاه از باب مخصص متصل است و گاه منفصل.

ص: ۴۲۶

بنا بر این گاه امر از باب دوران بین اقل و اکثر است و گاه بین متباینین و مخصص در هر کدام گاه متصل است و گاه منفصل که جمعا چهار قسم می شود:

القسم الاول: المخصص المتصل الدائر بین الاقل و الاکثر

مانند: اکرم العالم غیر الفاسق که نمی دانیم معنای فاسق چیست.

در این مورد در عالم عادل بحث نیست و عام به صراحت آن را شامل می شود.

همچنین در مورد مرتکب کبیره بحث نیست و خاص یقینا آن را شامل می شود.

همچنین خاص که غیر الفاسق است در مورد مرتکب صغیره حجّت نیست زیرا شک داریم فاسق چنین فردی را شامل می شود یا نه و با شک نمی توان حکم به شمول کرد.

بحث در این است که آیا مرتکب صغیره تحت عام قرار می گیرد و عام در مورد اکرام او حجّت است یا نه؟

تمامی علماء اصول می گویند: عالم در این مورد حجّت نیست. زیرا مخصص متصل هم ظهور عام را از بین می برد و هم حجیت آن را. مخصص خاص هم موجب می شود که عام در عموم ظهور نداشته باشد هم در کل عموم حجّت نباشد. در این حال اجمال مخصص متصل به عام سرایت می کند و عمومیت عام برای ما حجّت نیست.

القسم الثانی: المخصص المنفصل الدائر بین الاقم و الاکثر

همان حرف ها اینجا هم تکرار می شود و در قسم اخیر بحث است که آیا ظهور عام می تواند مورد مشکوک را شامل شود؟

ص: ۴۲۷

محقق خراسانی در اینجا کلام شاذی دارد و آن اینکه ظهور عام در مخصص منفصل به قوت خودش باقی است و مورد مشکوک مصداق عالم بوده عام آن را شامل می شود. بعد اضافه می کند: لا تکرم الفساق در مورد کبیره حجّت است ولی چون در مورد صغیره حجّت نیست عام در مورد آن حجّت می باشد.

همچنین گفته شده است که وقتی خاص نتواند مورد مشکوک را شامل شود دیگر چگونه می تواند مزاحم ظهور عام هم شود؟

نقول: ما و اساتید ما به صاحب کفایه موافق نیستند و می گویند: هرچند مخصص نمی تواند ظهور عام را در عموم منهدم کند (زیرا مخصص منفصل است و قبل از آمدنش ظهور در عام محقق شده بود)

با این حال دو اشکال بر محقق خراسانی وارد است:

اشکال اول: اگر در تخصیص زائد شک کنیم به ظهور عام عمل می کنیم مثلا نمی دانیم مولی علاوه بر اینکه فاسق را از تحت اکرام خارج کرده است آیا نحوی را هم از تحت آن خارج کرده است یا نه در این حال به ظهور عام عمل می کنیم زیرا اگر بخواهیم در هر مورد که شک می کنیم آن را تحت عام خارج کنیم تخصیص زائد لازم می آید ولی در ما نحن فیه که مخصص مجمل است اگر آن را از تحت عام خارج کنیم تخصیص زائد لازم نمی آید بلکه همان مخصص مقداری وسیع تر می شود به این معنا که علاوه بر مرتکب کبیره، مرتکب صغیره را هم می شود. زیرا در هر حال به عنوان واحد که همان فاسق بودن است از تحت عام خارج می شوند.

اشکال دوم: هرچند مخصص منفصل به ظهور عام لطمه نمی زند ولی به حجیت آن ضربه می زند و وقتی مخصص منفصل می آید عام را حجّت در غیر مورد خاص می کند یعنی اکرام کسانی واجب است که فاسق نباشند و ما نمی دانیم مرتکب صغیره فاسق است یا نه در نتیجه عام در مورد آن حجّت نیست زیرا مخصص، حجیت او را منحصر به غیر عنوان فاسق منحصر کرده است و ما نمی دانیم فرد مزبور فاسق است یا نه در نتیجه عام که منحصر به غیر مورد فاسق است در مورد مرتکب صغیره حجّت نیست.

بنا بر این عنوان عام بما هو ظاهر محرز است ولی بما انه حجه فیه محرز نیست.

القسم الثالث: المخصص المتصل الدائر بین المتباینین

مانند: اکرم العالم غیر زید و ما نمی دانیم مراد او زید بن عمرو است یا زید بن بکر.

محقق خراسانی در اینجا همان حرفی که در قسم اول زده بود در اینجا تکرار می کند و آن اینکه مخصص، ظهور عام را منهدم کرده است و ما در مورد مشکوک نمی توانیم به عام تمسک کنیم و زید مشکوک را اکرام کنیم و هیچ یک از دو زید را نمی توانیم اکرام کنیم.

القسم الرابع: المخصص المنفصل الدائر بین المتباینین

مولی اول فرمود: اکرم العلماء و بعد از شش ماه اضافه کرد: لا تکرم زیدا و ما نمی دانیم مراد او کدام زید است.

محقق خراسانی در این مورد قائل است که نمی شود به عام تمسک کرد. (با آنکه در قسم دوم قائل بود به عام می شود تمسک کرد) بیان ایشان این است که هرچند ظهور عام در مورد خاص لطمه نخورده است ولی علم اجمالی داریم که یکی از این دو نفر از تحت عام خارج شده است. با وجود این علم اجمالی نمی توانیم به عام تمسک کنیم.

ان قلت: علم اجمالی در قسم دوم هم هست و آن اینکه علم اجمالی داریم که یا مرتکب کبیره تحت عام است و یا اینکه مرتکب صغیره هم تحت عام داخل می باشد.

قلت: در مورد سوم علم اجمالی وجود ندارد زیرا یقین دارم مرتکب کبیره از تحت عام بیرون رفته است و فقط شک در صغیره است ولی در قسم چهارم واقعا علم اجمالی در کار است زیرا نمی دانم کدام زید از تحت عام بیرون رفته است.

به هر حال مطابق نظر محقق خراسانی در قسم چهارم باید به احکام علم اجمالی عمل کنیم یعنی اگر احترام فاسق واجب نباشد باید هر دو زید را اکرام کنیم زیرا اشتغال یقینی اقتضا دارد که برائت یقینیه حاصل شود.

ولی اگر اکرام فاسق حرام باشد و اکرام عادل واجب باشد این مورد از قبیل دوران امر بین محذورین است و در آن یا قول به تخییر می کنیم و یا اینکه باید قرعه بکشیم.

خلاصه: ما در هر چهار مورد قائل هستیم که به عام نمی شود عمل کرد ولی محقق خراسانی در قسم دوم قائل شده است که به عام می توان عمل کرد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد وارد فصل چهارم می شویم که مربوط به شبهه ی مصداقیه است. تا حال شبهه ی ما مفهومی بود یعنی نمی دانستیم معنای فاسق چیست و یا زید به کدام زید گفته می شود.

اجمال مخصص در شبهه ی مصداقیه ۹۱/۱۲/۰۶

ص: ۴۳۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اجمال مخصص در شبهه ی مصداقیه

از فصل قبلی تتمه ای باقی مانده است و آن اینکه مخصصی که امرش دائر بین اقل و اکثر است یا مخصصی که دائر بین متباین است گاه از باب لفظی است و گاه از باب لبی.

در جلسه ی قبلی بحث مخصص لفظی در هر دو حالت فوق را در مورد مخصص متصل و منفصل خواندیم.

در مخصص لبی هم همان چهار صورت متصور است ولی دو صورتش واقع نشده است که عبارتند از: مخصص لبی متصل چه از باب اقل و اکثر باشد و چه از باب متباینین.

مثال در اقل و اکثر: مثلا مولی گفته است: اکرم العلماء و عقل ما از باب مخصص لبی متصل بگوید: فساق العلماء را نباید اکرام کرد.

مثال در متباینین: اکرم العلماء و عقل بداند زید خارج شده است ولی نداند زید بن عمرو خارج شده است یا زید بن بکر.

این دو فرض متصور نیست زیرا در عقل اجمال راه ندارد و معنا ندارد که عقل در موضوع خودش شک کند.

اما دو صورت دیگر باقی می ماند که در مخصص لبی منفصل است. لبی منفصل مانند اجماع است که خود گاه از باب اقل و اکثر است و گاه از باب دوران امر بین متباینین.

محقق خراسانی می گوید: آنچه در مخصص لفظی گفتیم در اینجا هم تکرار می کنیم و آن اینکه در اقل و اکثر باید به عام رجوع کرد و در متباینین باید به علم اجمالی عمل کرد. که گاه باید احتیاط کرد و گاه باید به تخییر عمل کرد.

ص: ۴۳۱

نقول: هر آنچه ما در مخصص منفصل لبی گفتیم در اینجا هم تکرار می کنیم و آن اینکه در مخصص منفصل هرچند ظهور عام به قوت خودش باقی است ولی حجیت عام مخدوش شده است زیرا عام در غیر عنوان خاص حجّت است و در ما نحن فیه هرچند عنوان عام احراز شده است ولی عنوان خاص محرز نیست و من نمی دانم فرد مزبور فاسق هست یا نه و عام دیگر در آن حجّت نیست.

الفصل الثالث: شک در تخصیص گاه به سبب شبهه ی مفهومیه است و آن همان چیزی بود که در فصل قبل توضیح دادیم یعنی نمی دانستیم معنای فاسق چیست و یا زید به کدام زید گفته می شود ولی اکنون به سراغ شبهه ی مصداقیه می رویم که کابرد آن بیشتر است.

مثلا مولی گفته است اکرم العلماء و بعد گفته است لا تکرم الفساق من العلماء. حال در خارج کسی هست که مسلما عالم

است ولی نمی دانیم فـاسق است یـا نه. در این حال که شک که در مصـداق خارجی است آیا می توانیم به عام مراجعه کنیم و او را اکرام کنیم.

شـک مزبور از باب شـبهه در مصـداقیت خاص است. به عبارت دیگر می دانیم او یقینا داخل در عام است یعنی می دانیم عالم است و اکرم العلماء او را شامل می شود. منتها شک داریم که داخل در خاص هست یا نه یعنی آیا عادل هست یا فاسق.

بنا بر این باید گفت: هل العام حجه فی الشبهه المصداقیه للخاص لا للعام.

ص: ۴۳۲

مثالی دیگر: زید مالی نزد عمرو داشت و آن مال تلف شد. نمی دانیم ید عمرو عدوانی بوده است تا ضامن باشد یا امانی که ضامن نباشد.

در اینجا یک عام داریم که می گوید: علی الید ما اخذت حتی تؤدی (چه عدوانی باشد و چه امانی). بعد تخصیص خورده است: الا ان تکون الید امانیه. یعنی اگر ید امانی باشد او دیگر ضامن نیست و فقط قسم می خورد.

در مورد شک که نمی دانیم ید عمرو امانی بوده است یا عدوانی، اگر بگوییم در شبهه ی مصداقیه ی مخصص می توان به عام تمسک کرد عمرو ضامن می باشد و اگر نتوانیم به عام تمسک کنیم باید به ادله ی دیگر مراجعه کنیم.

محقق خراسانی این بحث را منحصرا در یک صورت مطرح کرده است و آن اینکه مخصص منفصل باشد. دیگر به سراغ چهار صورتی که در فصل قبلی خواندیم نرفته است که مخصص گاه متصل است و گاه منفصل و گاه از باب دوران امر بین اقل و اکثر است و گاه بین متباینین.

ما هم مطابق محقق خراسانی فقط همان یک شق را بحث می کنیم.

ادله ی کسانی که تمسک به عام را جایز می دانند: در ضمن بیان ادله ی ایشان، ادله ی قائلین به منع نیز واضح می شود.

علماء در گذشته مانند شهید در لمعه در شبهه ی مصداقیه به عموم عام تمسک می کنند ولی متأخرین از شیخ انصاری به بعد غالبا در این صورت قائلند که نمی شود به عام تمسک کرد. بله در میان متأخرین آخوند ملا علی نهاوندی که از شاگران شیخ انصاری است و متوفای ۱۳۱۷ قمری می باشد در کتاب تشریح الاصول با مجوزین همراه است.

ص: ۴۳۳

دلیل اول: اللا حجه لا تزاحم الحجه

اکرم العلماء عام است و معنای آن واضح است. بعد که خاص آمده است و گفته است لا تکرم الفساق من العلماء، مسلما در معلوم الفسق حجّت است ولی در مجهول الفسق حجّت نیست. زیرا حکم موضوع خود را ثابت نمی کند. حال که خاص در مشکوک الفسق حجّت نیست پس اکرم العلماء در عالم مشکوک الفسق حجّت است زیرا قبلا عام تمام علماء را شامل شده بود و در همه حجّت بود، حال که خاص آمد آن هم در مورد مشکوک حجّت نیست و این لا حجّت نمی تواند با حجّت که عام است تزاحم داشته باشد در نتیجه عام، مورد مشکوک را شامل می شود.

به عبارت دیگر: اصل این است که اراده ی استعمالیه با جدیه تطابق داشته باشد. این اصل در معلوم العداله و معلوم الفسق و مشکوک الفسق جاری می شود. بله معلوم الفسق یقینا خارج شده است و در آن اراده ی استعمالیه با جدیه متفاوت است ولی دو شق دیگر تحت اصل باقی می مانند.

یلاحظ علیه: اکرم العلماء عام است و یک ظهور و یک حجیت دارد. او ظاهر در جمیع است ولی بعد که لا تکرم العالم الفاسق آمد، هرچند ظهور عام خدشه دار نشد ولی حجیت عام خدشه دار شده است به این گونه که خاص یک مورد را قطعا بیرون کرد و آن فردی است که معلوم الفسق است ولی نسبت به موردی که مشکوک الفسق است به حجیت عام لطمه وارد کرده است زیرا خاص وقتی آمد، عام را حجّت در غیر عنوان خاص کرده است و عام دیگر در مورد مشکوک حجّت نیست.

ص: ۴۳۴

بنا بر این لا حجّت با حجّت مزاحم نشـده است بلکه دو لا حجّت با هم مزاحم شده اند. عام در مورد مشـکوک حجّت نیست و خاص هم در مورد آن حجّت نیست.

امـا در مورد اصل تطابق اراده ی استعمالیه و جـدیه می گوییم: این اصل دیگر قابل عمل نیست زیرا اصالت در جایی است که چیزی که ما یصلح للقرینیه است در کار نباشد.

به عبـارت دیگر: گـاه در اصـل قرینه شـک داریم یعنی نمی دانیم مولی مخصصـی آورده است یـا نه در این حال می توانیم به اصل تطابق مراجعه کنیم ولی گاه می دانیم مخصصـی وجود دارد ولی چون مخصص، از نظر مصداق مجمل است در این حال دیگر نمی توانیم به اصل مزبور عمل کنیم.

دلیل دوم: التمسک بالعموم الاحوالی

عموم گاه افرادی است مانند اکرم العلماء که تمامی افراد عالم را شامل می شود و گاه عموم، احوالی است مانند اکرم زیدا که عام است یعنی زید در تمامی احوال باید اکرام شود چه جالس باشد چه قائم، آکل باشد یا شارب، معمم باشد یا غیر آن.

یکی از این احـوال عبـارت است از اینکه چه معلوم الفسق باشـد چه مشـکوک الفسق یـا معلوم العـداله، همه ی این حالاـت در تحت اکرم العلمـاء داخـل است. وقتی مخصـص آمـد، یک حالت یقینا خارج شـده است که همان معلوم الفسق است و ما بقی حالات تحت عموم باقی مانده است.

یلاحـظ علیه: عموم احوالی تـابع عموم افرادی است. بنـا بر این اگر عـام نتوانـد فرد مزبور را شامل شود عموم احوالی هم دیگر وجود نخواهد داشت.

ص: ۴۳۵

ان شاء الله این نکته را در جلسه ی بعد بیشتر توضیح می دهیم.

تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص

بحث در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است. مثلا مالی نزد کسی بود و تلف شد و نمی دانیم یدش امانی بود یا ضمانی در اینجا عام می گوید: علی الید ما اخذت حتی تؤدی و خاص می گوید: لیس علی الامین الا الیمین. در اینجا در شبهه ی موضوعیه ی فوق گفتیم نمی شود به عام تمسک کرد زیرا عام حجّت در ما سوای عنوان خاص حجّت است و فرد مزبور هرچند ید دارد ولی ضامن نبودن آن مشروط است که امانی نباشد و چون نمی دانیم عنوان خاص بر آن منطبق هست یا نه در آن نمی توانیم به عام تمسک کنیم.

به عبارت دیگر برای تمسک به عام (و حکم به ضمان) هم باید احراز کنیم ید دارد و هم ید آن امانی نبوده است. اولی احراز شده است ولی دومی احراز نشده است و عام در مورد آن حجّت نیست.

علماء غالبا از دو قرن اخیر به قبل به عام تمسک می کنند. در متأخرین ملا علی نهاوندی که شاگرد شیخ انصاری حکم به تمسک به عام کرده است.

دیروز دو دلیل ایشان را خواندیم و امروز به بررسی بیشتری در مورد دلیل دوم ایشان می پردازیم.

دلیل دوم: التمسک بالعموم الاحوالی

عموم گاه افرادی است مانند اکرم العلماء که تمامی افراد عالم را شامل می شود و گاه عموم، احوالی است مانند اکرم زیدا که عام است یعنی زید در تمامی احوال باید اکرام شود چه جالس باشد چه قائم، آکل باشد یا شارب، معمم باشد یا غیر آن.

ص: ۴۳۶

یکی از این احوال عبارت است از اینکه چه معلوم الفسق باشد چه مشکوک الفسق یا معلوم العداله، همه ی این حالات سه گانه در تحت اکرم العلماء داخل است. وقتی مخصص آمد، یک حالت یقینا خارج شده است که همان معلوم الفسق است و ما بقی حالات تحت عموم باقی مانده است.

یلاحظ علیه:

اولا: به این عموم احوالی نمی گویند بلکه به آن اطلاق احوالی می گویند.

ثانیا: معنای اطلاق این نیست که تمام قیود را جمع کنیم و بگوییم: سواء کان ابیضا او اسودا، سواء کان جالسا او قائما و هکذا

به عبارت دیگر اطلاق رفض القیود لا ـ الجمع بین القیود. اطلاق به این معنا است که ما وقع تحت دائره الطلب، تمام الموضوع. اگر اعتق رقبه مطلق است به این معنا است که رقبه تمام الموضوع است و هیچ قیدی ندارد.

ثالثا: (این اشکال اساسی است) عموم احوالی و یا اطلاق احوالی فرع عموم افرادی است. اول باید ثابت کنیم که زیدی که نمی دانیم عالم است یا فاسق، مصداق عام است و وقتی احراز شد بعد می توانیم به سراغ اطلاق احوالی رویم. در ما نحن فیه چون زید مشکوک است، احراز نشده است که تحت عام داخل شده باشد در نتیجه اطلاق احوالی هم ندارد که به آن تمسک شود.

رابعا: اکرم العلماء آیا می تواند دو لسان داشته باشد و مولی با همان یک عبارت بگوید: اکرم العلماء بما هو هو و بعد لسان دیگری داشته باشد و آن اینکه اکرم العلماء سواء أ کان عالما او فاسقا او مشکوک العداله و الفسق؟

واضح است که دلیل واحد توانائی دو انشاء مستقل را ندارد.

الدلیل الثالث للمححق النهاوندی: استصحاب حکم العام

مولی فرموده است: اکرم العلماء. بنا بر این کل علماء چه عادل باشند و چه فساق باید اکرام می شدند. بعد مخصص گفت: لا تکرم الفساق و ما در مورد فرد عالمی شک کردیم که فاسق است یا عادل. در اینجا می گوییم: قبل از اینکه در مخصص دقت کنیم عموم عام، یقینا فرد مزبور را شامل شده بود و بعد که خاص را دیدیم شک کردیم که آیا خارج شده است یا نه. یقین سابق این شک را کنار می زند و همان یقین استصحاب می شود و یا تنقض الیقین بالشک این مورد را شامل می شود.

یلاحظ علیه: اولا: بحث ما در ادله ی اجتهادیه و در تمسک به عام است نه اصول عملیه.

ثانیا: این از مقوله ی استصحاب نیست بلکه از قبیل قاعده الیقین می باشد.

فرق این دو در این است که استصحاب از باب شک در بقاء است. یعنی حدوث یقین ایست ولی بقاء مشکوک است. مثلا کسی وضو گرفته است و بعد شک می کند که وضوی او باقی است یا نه در این حال حدوث وضو قطعی است ولی بقائش مشکوک است و در این مورد استصحاب جاری می شود.

اما در قاعده ی یقین، خود حدوث مورد شک واقع می شود مثلا- دیروز زنی را در حضور دو نفر عادل طلاق دادیم. امروز شک می کنیم که یکی از آن دو نفر دیروز عادل بوده است یا نه. در این حال شک ندارم الآن به عدالت باقی است یا نه بلکه شک دارم از همان دیروز عادل بوده است یا نه.

در ما نحن فیه هم قبل از اینکه به مخصص برخورد کنم یقین داشتم که فلان فرد تحت علماء داخل است. بعد که مخصص را دیدم در همان حدوث شک می کنم یعنی آیا واقعا این فرد از همان اول داخل در عموم بود یا نه.

قاعده ی یقین حجّت نیست و در آن نمی توان به یقین سابق عمل کرد.

الدلیل الرابع: قاعده المقتضی و المانع

این قاعده را آیه الله شیخ محمد هادی تهرانی (متوفای ۱۳۲۱ یا ۱۳۲۲) ایجاد کرده است و قبل از ایشان این قاعده به شکل کامل در کتب نیامده است. ملا علی نهاوندی (متوفای ۱۳۱۷) با ایشان در نجف معاصر بوده است و چه بسا افکار خود را با هم تبادل کرده اند.

توضیح این قاعده. کسی تیری را رها کرده است. اگر مانعی نباشد یقینا تیر به فرد خورده است ولی اگر مانعی باشد نخورده است. در اینجا مقتضی بر اصابت تیر وجود دارد و شک دارم مانعی وجود دارد یا نه. در این حال مقتضی موجود و اصل هم عدم مانع است پس حکم به اصابت می شود و عنوان قتل را می توان ثابت کرد. بنا بر این اگر کسی تیری رها کرده باشد و فرد هم از دنیا رفته باشد و ندانیم به سبب اصابت تیر من از دنیا رفته است یا به سبب عامل دیگری، در اینجا مقتضی موجود و مانع مفقود است و حکم می شود که من او را کشته ام.

حتی آیه الله تهرانی روایات استصحاب را حمل بر قاعده ی خود کرده است. مثلا کسی وضو گرفته است و نمی داند وضوی او باقی است یا نه که گفته است مقتضی موجود است و شک در مانع داریم و باید حکم به بقاء وضو کرد.

ص: ۴۳۹

در ما نحن فیه هم مقتضی موجود است و عام، فرد مشکوک را شامل شده است و شک داریم مانع هم هست و آن اینکه آیا مانعی به عنوان فسق وجود دارد یا نه که می گوییم اصل عدم مانع است و در نتیجه فرد را باید اکرام کرد.

یلاحظ علیه: ما ان شاء الله در بحث استصحاب خواهیم گفت این قاعده، قاعده ی صحیحی نیست

خلاصه اینکه در شبهات مصداقیه نباید به عموم عام تمسک کرد. با این حال محقق خراسانی یک استثناء می زند و می گوید: اگر مخصص لبی باشد، عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص حجّت است. مثلا مولی گفته است: اکرم جیرانی. بعد عقل من می گوید: این مختص به همسایگانی است که با مولی ارتباط دوستانه داشته باشند نه کسانی که دشمن مولی هستند. حال اگر در مورد یک همسایه ندانیم که جزء دوستان مولی است یا دشمنان آن که محقق خراسانی قائل است در اینجا باید به عموم عام عمل کرد و آن همسایه را هم اکرام نمود.

باید دید چرا محقق خراسانی بین مخصص لفظی و لبی فرق می گذارد و در لفظی قائل است که در مورد مشکوک نمی شود به عام تمسک کرد ولی در مخصص لبی می شود. ان شاء الله این بحث را فردا متذکر می شویم.

تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص

بحث در تمسک به عام در شبهه ی مصداقیه ی خاص است. گفتیم متأخرین قائلند در این مورد نمی شود به عام تمسک کرد.

ص: ۴۴۰

اکنون به تفصیل محقق خراسانی می پردازیم و آن اینکه ایشان بین مخصص لفظی و لبی فرق گذاشته است و می فرماید: اگر مخصص لفظی باشد نمی شود به عام تمسک کرد چه مخصص متصل باشد و یا منفصل زیرا اگر عالم بودن محرز باشد ولی غیر الفساق بودن محرز نیست.

ولی اگر مخصص لبی باشد یعنی مخصص توسط عقل و یا اجماع فهمیده شود و لفظی از طرف شرع مقدس در کار نباشد در این اگر مخصص لبی شفاف و آشکار باشد به گونه ای که هر انسانی آن را درک می کند، این مخصص در حکم مخصص لفظی است. ولی اگر مخصص لبی، خیلی آشکار نباشد مثلاـ مولی در حکمی عام گفته است: اکرم جیرانی و همسایگان دوست و دشمن را شامل می شود. بعد که عبد فکر می کند عقل او می گوید: بعید است مولی همسایگان دشمن را هم در حکم خود داخل کرده باشد و اینها یقینا خارج هستند

حال اگر همسایه ای باشد که نمی دانیم جزء دوستان مولی است یا دشمن او در این حال می توان به عام تمسک کرد و آن همسایه را نیز اکرام نمود.

محقق خراسانی در توضیح عقیده ی خود یک مدعا و دو دلیل ارائه می کند:

در بیان مـدعا می فرماید: اگر مخصـص لفظی باشد مولی دو حجّت را ارائه کرده است. یکی عام است و یکی خاص. عقل در اینجا می گویـد: نص را بر ظاهر مقدم کن از این رو خاص بر عام مقدم شد و موضوع دلیل شد اکرم العالم غیر الفاسق. در این حال اگر مخصـص مجمل باشـد (شـبهه ی مصداقیه) نمی توانیم به عام تمسک کنیم زیرا هرچند عالم بودن خاص محرز اسـت ولی غیر الفاسق بودن آن محرز نیست.

ص: ۴۴۱

ولی اگر مخصص لبی باشد، مولی دیگر دو حجّت ارائه نکرده است بلکه یک حجّت را ارائه کرده است که همان مفاد عام می باشد. بله عقل بعد از تحقیق و تدقیق به این نتیجه رسید که همسایگان دوست، مراد است نه دشمنان. در این حال همان عموم و دستور عام به اکرام همسایگان حجّت است مگر اینکه بعد یقین پیدا کند که موردی تحت خاص قرار گرفته است و دشمن مولی است. در غیر این صورت باید به عموم عام عمل کرد.

بعد محقق خراسانی دو دلیل اقامه می کند:

دلیل اول: بناء عقلاء

اگر عبد مشکوک العداوه و الصداقه را اکرام نکند و بعد معلوم شود که او دوست مولی بوده است، مولی او را عتاب می کند که چرا به عموم دلیل من اخذ نکرده و به شک خودت عمل کردی.

دلیل دوم: گاه علماء از عموم عام، حال مصداق را کشف می کنند و با رفتن به سراغ عموم عام، از مصداق، رفع شک می کنند.

مثلا مولی فرموده است: اللّهم العن بنی امیه قاطبه. بعد فردی از بنی امیه هست که من احتمال می دهم مؤمن باشد و احتمال هم می دهم او جزء قاطبه ی بنی امیه باشد. عقل در اینجا می گوید: مؤمن را نمی شود لعن کرد. در اینجا با تمسک به عموم عام می گوییم: او هم مؤمن نیست و الا اگر مؤمن بود مولی لفظ را در مورد لعن بنی امیه به کار نمی برد.

در ما نحن فیه هم از عموم عام که عبارت است از: اکرم جیرانی. حال مورد مشکوک که نمی دانیم دوست مولی است یا دشمن او حال او را کشف می کنیم و می گوییم او دوست مولی است.

یلاحظ علیه: کسی با محقق خراسانی در اینجا موافق نیست

اما اولا: راجع به دلیل اول می گوییم: العقل حجه باطنی و الشرع حجه ظاهری. از این رو بعد از اینکه عقلا درک کردیم عدو مولی را نباید اکرام کرد، این مخصص می شود و موضوع عبارت می شود از اکرم جیرانی اذا کانوا اصدقاء. بنا بر این در مورد مشکوک، احد الجزئین که جیران است محرز است ولی جزء دیگر که صدیق مولی باشد محرز نیست. از این رو موضوع محرز نیست و حکم، آن را شامل نمی شود. در اینجا مجرد اینکه مخصص لبی باشد دلیل نمی شود که حکم، با مخصص لفظی فرق کند. عقل هم حجتی از طرف مولی است همانند دلیل لفظی که از طرف مولی حجّت است.

ثانیا: راجع به دلیل دوم ایشان می گوییم: ما قائل به تفصیل هستیم. گاه نمی دانیم در میان اموی ها مؤمن هم وجود دارد در این حال به عموم عام تمسک می کنیم ولی اگر بدانیم که در میان اموی ها افراد مؤمنی هم وجود دارند که موالی اهل بیت هستند مانند سعید بن عاص و مانند آن. در این صورت عموم عام مقید به غیر المومن شده است لذا اگر شک کنیم نمی توانیم با رجوع به عموم عام، حال مشکوک را کشف کنیم. زیرا احد الجزئین که بنی امیه بودن است محرز است ولی جزء دیگر که مؤمن نباشد محرز نیست. از این رو نمی شود به عموم عام تمسک کرد.

بعد صاحب کفایه بحث دیگری مطرح می کند و آن اینکه تا اینجا با مراجعه به عموم عام حال مورد مشکوک را کشف می کردیم. اکنون محقق خراسانی تحت عنوان ایقاظ به سراغ این مطلب می رود که در شبهه ی مصداقیه حال موضوع را با اصل عملی کشف کنیم. ما این بحث را در جلسات بعد مطرح می کنیم.

ص: ۴۴۳

ما بحث جدید دیگری را مطرح می کنیم:

در شبهه ی مصداقیه چند تفصیل وجود دارد:

یکی همان تفصیلی است که محقق خراسانی ارائه داده است و آن این است که اگر مخصص لبی باشد و شفاف هم نباشد می توان در آن به عموم عام مراجعه کرد. ما این بحث را مطرح کردیم و به سراغ سه تفصیل دیگری می رویم:

التفصیل الاول: شیخ انصاری در مطارح الانظار فرموده است و آن اینکه مخصص بر دو قسم است: گاه مخصص به عام عنوان می دهد و آن زمانی است که همه ی افراد را به عنوان واحد خارج کند. مانند: اکرم العلماء و لا تکرم الفساق من العلماء. در این حال اگر کسی یک فاسق را از تحت عام بیرون ببرد تخصیص اکثر لازم نمی آید زیرا همه ی فساق به عنوان واحد از تحت عام خارج شده اند. خاص در این حال به عام عنوان می دهد و در اینجا نمی شود در شبهه ی مصداقیه ی خاص، به عام مراجعه کرد. زیرا خاص در این حال لسان عام را از نظر حجیت مرکب کرد به گونه ای که عام در جایی حجّت است که فرد هم عالم باشد و هم غیر فاسق. و فرد مشکوک هرچند عالم است ولی غیر فاسق بودنش محرز نیست و نمی تواند تحت عام قرار بگیرد.

ولی گاه چنین نیست و خاص به عنوان واحد افراد را بیرون نمی برد بلکه تک تک بیرون می برد. مانند: لعن الله بنی امیه قاطبه و بعد سعید به عاص بیرون می رود و بعد بکر و بعد زید و هکذا. (قبلی از باب تخصیص عنوانی بود و این از باب تخصیص افرادی) در این حال تک تک افراد یک مخصص به حساب می آید و اگر در موردی شک کنیم و آن را خارج کنیم یک تخصیص زائد به حساب می آید و اصل در تخصیص زائد عدم تخصیص است در نتیجه باید به عموم عام تمسک کرد و آن مورد را تحت عام قرار داد.

ص: ۴۴۴

نقول: این تفصیل متین است ولی در شریعت چنین مخصصی نداریم که افراد تک تک خارج شده باشد. در مثال فوق شیخ در مخصص افرادی، همه به عنوان واحد خارج شده اند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به بیان دو تفصیل دیگر می پردازیم

تفاصیل وارده در مخصص لبی ۹۱/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تفاصیل وارده در مخصص لبی

بحث در تفاصیلی بود که توسط بعضی از اصولین در مورد مخصص لبی در مورد شبهه ی مصداقیه ی خاص وارد شده بود.

تفصیل محقق خراسانی را خواندیم و بعد به سراغ تفصیل شیخ انصاری رفتیم.

محقق نائینی در این مورد تفصیل دیگری ارائه کرده می فرماید:

گاه می توانیم عنوان مخصص را در عام اخذ کنیم مثلا در مقبوله ی عمر بن حنظله آمده است: انْظُرُوا إِلَى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا وَ نَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَ حَرَامِنَا (۱) در اینجا اجماع قائم شده است که از (مَنْ كَانَ مِنْكُمْ) هر کسی اراده نشده است بلکه مراد کسانی است که عادل هستند کأنه امام علیه السلام فرموده است: انظروا الی من کان عادلاً منکم بنا بر این عنوان عدالت در (مَنْ كَانَ مِنْكُمْ) اخذ شده است.

در اینجا اگر شک کنیم کسی عادل است یا نه نمی توانیم به عموم عام عمل کنیم زیرا رجل بودن محرز است ولی عادل بودن محرز نیست.

ولی گاه به گونه ای است که نمی توانیم ضد مخصص را در عام اخذ کنیم در این حال، در شبهه ی مصداقیه می توانیم به عام تمسک کنیم. مانند اینکه در زیارت عاشورا می خوانیم: اللّهم العن بنی امیه قاطبه. در اینجا مخصص، مؤمن است و ضد آن می شود کسی که مؤمن نیست و نمی توانیم آن را در عام اخذ کنیم و بگوییم: اللّهم العن بنی امیه اذا لم یکن مومنا زیرا لعن از همان اول مربوط به غیر مؤمن است و عام ضیق ذاتی دارد و اراده ی جدی آن از همان اول مضیّق بوده است و احتیاج ندارد شما آن عام را به غیر مؤمن بودن مقید کنید و مقید کردن کاری لغو است.

ص: ۴۴۵

۱- (۱) کافی، ج ۷، ص ۴۱۲، حدیث ۵.

در این حال هنگام شک کردن به عموم اراده ی استعمالیه ی عام مراجعه می کنیم زیرا اراده ی استعمالیه ی مولی عام بوده است و مورد مشکوک را شامل می شود.

یلاحظ علیه: ما در دوره های گذشته کلام ایشان را نقد کردیم و در المحصول و الارشاد اشکالات آن را ذکر کردیم. اکنون فقط می گوییم: تفصیل محقق نائینی در فقه مثال ندارد و قسم دوم کلام ایشان فقط در مورد همان اللّهم العن بنی امیه است. تمامی مخصص های ما از قبیل قسم اول است که عنوان مخصص در عام اخذ می شود.

التفصیل الثالث: (به عبارتی با اضافه ی تفصیل محقق خراسانی این تفصیل چهارم می شود.) این تفصیل که تفصیلی است که ما ارائه کرده ایم مخصوص مخصص لبی نیست بلکه در تمامی مخصص ها جریان دارد. به هر حال این تفصیل در فقه کاربرد دارد و آن اینکه اگر در فقه به جایی رسیدیم که فساد و یا حرمت مقتضای طبیعت موضوع باشد در این حال اگر در موردی شک کردیم می توانیم به عام عمل کنیم. هرچند شبهه، مصداقیه باشد.

مثلاـ در قرآن می خوانیم: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ (۱) از این موارد محارم استثناء شده اند. حال اگر زنی را می بینیم که نمی دانیم جزء محارم است یا نه در این حال هرچند از نظر قواعد نمی توانیم به عام تمسک کنیم زیرا موضوع عام مرکب است از مرأه بودن و محرم نبودن و ما در محرم بودن یا نبودن شک داریم در نتیجه نباید به عام تمسک کنیم و به او نگاه نکنیم ولی چون طبیعت نظر به اجنبیه حرمت است در اینجا به عام باید تمسک کرد و به آن زن نباید نگاه کرد.

۱- (۲) نور، آیه ی ۳۰.

هکذا در قرآن می خوانیم: وَ قُلْ لِلْمُؤْمِناتِ یَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصارِهِنَّ وَ یَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لا یُبْدینَ زینَتَهُنَّ إِلاَّ ما ظَهَرَ مِنْها (۱) در این مثال هم اگر زنی مردی را ببیند و نداند جزء محارم است یا نه او نمی تواند زینت خود را به او نشان دهد.

هکذا اگر کسی موقوفه ای دارد و می خواهد آن را بفروشد و من نمی دانم آیا مجوز بر فروش دارد یا نه (شیخ انصاری در مکاسب ده مجوز برای فروش موقوفه ذکر می کند) در این حال چون اصل در بیع وقف، فساد است در مورد شک می شود به عمومات حرمت بیع وقف تمسک کرد. در این حالت حتی اصاله الصحه در بیع جاری نمی شود. شیخ انصاری این سؤال را مطرح می کند که اگر کسی در حال نماز خواندن به میّت است و ما نمی دانیم نماز او صحیح است یا نه در این حال اصاله الصحه فی فعل الغیر جاری می شود و می گوییم نماز او صحیح است. ولی اگر کسی می خواهد مال وقف را بفروشد در آن دیگر اصاله الصحه جاری نمی شود .

فرق بین این دو در این است که اصل در فعل مسلم در مورد نماز بر میّت صحت است ولی اصل در تصرف در مال وقفی فساد است.

به عبارت دیگر بیع وقف در جایی است که مجوز فروش احراز شود و تا احراز نشود نباید آن را فروخت.

مثال دیگر در مورد فروش مال یتیم است. اصل در فروش مال یتیم حرمت است مگر اینکه این فروش به سود یتیم باشد. در این حال اگر کسی اموال یتیم را می فروشد و ما نمی دانیم به نفع یتیم است یا نه در این حال به عام عمل می کنیم و حکم به عدم خرید و فروش می کنیم.

۱- (۳) نور، آیه ی ۳۱.

مثال دیگر: مالی دست کسی است و تلف شده است و ادعا می کند که ید او امانی بوده است ولی صاحب مال ادعا می کند که ید او ضمانی بوده است. در اینجا عام می گوید: علی الید ما اخذت حتی تودی و بعد خاص می گوید مگر اینکه ید او امانی باشد. علی القاعده در مورد مشکوک نمی شود به عام تمسک کرد ولی در این مورد چون طبیعت مال مسلم این است که احترام داشته باشد و مورد حفظ قرار گیرد بنا بر این در این مورد به قاعده ی ید که عام است عمل می شود.

مثال دیگر در مورد لحوم بحری است که اصل در آن حرمت است مگر حیوانی که دارای فلس باشد. حال اگر ماهی ای از دریا صید شده است و شک داریم فلس دارد یا نه علی القاعده نباید به عام عمل کنیم ولی چون طبیعت آن حرمت اکل است به عام عمل می شود.

الفصل السادس: محقق خراسانی در این بخش کلامی را تحت عنوان ایقاظ مطرح می کند و آن اینکه در شبهات مصداقیه نمی توانیم به عموم عام عمل کنیم. با این حال اگر فرد مشتبه حالت سابقه داشته باشد می توانیم به استصحاب مراجعه کنیم و وضع فرد مشتبه را مشخص کنیم. مثلا مولی فرموده است: اکرم العلماء و بعد به شکل متصل یا منفصل فرمود: لا تکرم الفساق من العلماء. حال فردی است که نمی دانیم عادل است یا فاسق ولی در سابق عادل بوده است. همان را استصحاب می کنیم و وضع او را روشن می کنیم. این استصحاب، استصحاب موضوعی نام دارد. هکذا اگر در سابق فاسق بود همان را استصحاب می کنیم و در هر حال وضع فرد مشکوک واضح می شود.

البته واضح است که اگر حالت سابقه داشته باشد مسأله کاملا واضح است و مشکل در جایی است که حالت سابقه ی فرد روشن نباشد. در این حال محقق خراسانی ادعا می کند که در دو جا می توانیم مشکل را حل کنیم و وضعیت فرد مشکوک را روشن کنیم:

موردی که استثناء در کار باشد مانند: اکرم العلماء الا الفساقموردی که مخصص منفصل باشد. ولی در دو جای دیگر نمی توانیم وضعیت فرد مشکوک را مشخص کنیم:

در جایی که خاص صفت باشد مانند اکرم العلماء العدولدر جایی که معدوله باشد مانند: اکرم العلماء غیر الفساق باید دید که چرا محقق خراسانی بین این صور فرق گذاشته است. در واقع محقق خراسانی در دو موردی که مشکل را حل می کند به سراغ استصحاب عدم ازلی می رود. ان شاء الله در جلسه ی بعد این نکته را توضیح می دهیم.

بحث اخلاقی:

امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَيْكُمُ اثْنَتَانِ اتِّبَاعُ الْهَوَى وَ طُولُ الْأَمَل (۱) اگر به جای اینکه عقل پیشوا باشد، هوی و هوی پیشوا باید انشان مرتکب لغزش شدید می شود. اتباع الهوی در مقابل اتباع العقل است. طول الامل هم در مقابل قصر الامل است. عمر محدود است و آرزوهای طولانی خطرناک است.

افراد عادی، جوانان و مانند آنها ممکن است راحت تر مرتکب لغزش شوند ولی این دو مورد حتی عقول جبابره را نیز تحت تأثیر قرار می دهد.

۱- (۴) نهج البلاغه، خطبه ی ۲۸.

در روایت است: آخر ما یخرج من قلوب المخلصین حب الدنیا

باید سعی کنیم در مشی و رفتار خود عقل را مدخلیت دهیم. لا اقل اگر نمی توانیم هوی و هوس را ترک کنیم لا اقل سعی کنیم تا آنجا که می شود خدا را در نظر داشته باشیم. همین مقدار موجب می شود که به تدریج انسان بتواند خانه ی دل خود را مختص به خداوند کند و غیر او را از دل خارج کند.

تمسک به اصل در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک به اصل در شبهه ی مصداقیه ی خاص

در فصل سابق گفتیم که در شبهه ی مصداقیه ی مخصص نمی شود به عام تمسک کرد. بعد جمعی تلاش کردند که در مواردی بتوانیم به عام تمسک کنیم.

اکنون به مبحثی در کفایه می پردازیم که تحت عنوان ایقاظ مطرح کرده است.

در واقع در صدد هستیم که از طریق اصول عملیه ثابت کنیم که مورد مشکوک تحت عام است. این کار را با استصحاب انجام می دهیم. (در مبحث قبلی این کار را از طریق ادله ی اجتهادیه مورد بحق قرار داده بودیم.)

صاحب کفایه می فرماید: اگر مخصص استثناء باشد (مانند: اکرم العلماء الا الفساق)، و یا مخصص منفصل باشد در این دو مورد با اصل استصحاب می توانیم ثابت کنیم که مورد مشکوک تحت عام است و تحت مخصص نیست.

ولی در دو صورت دیگر استصحاب کارآمد نیست که عبارتند از جایی که مخصص متصل باشد (مانند: اکرم العلماء العدول) و همچنین موردی که مخصص متصل باشد ولی معدوله باشد (مانند: اکرم العلماء غیر الفساق)

ص: ۴۵۰

اما اینکه در دو مورد اول استصحاب جاری است به این سبب است که محقق خراسانی قائل است که استثناء به عام عنوان نمی دهد و عام را مرکب نمی کند. بنا بر این در اکرم العلماء الا الفساق. موضوع، همان علماء است نه موضوعی مرکب که عبارت باشد از علماء عدول. به عبارت دیگر: الا الفساق که استثناء است علماء را قید نمی زند و به اصطلاح اصولیین، خاص در این موارد منوّع نیست و عام را نوع نوع نمی کند و نمی گوید که عام عبارت است از علماء عدول. هکذا گفته شده است که در این موارد، مخصص، عام را نشان دار نمی کند.

در مخصص منفصل هم حکم چنین است. عام قبل از اینکه خاص بیاید در عموم ظهور داشت و وقتی شش ماه بعد خاص آمد دیگر نمی تواند ظهور عام را خراب کند.

این بر خلاف دو مورد اخیر است. زیرا مخصص متصل مانند اکرم العلماء العدول، موجب می شود که موضوع دو نوع شود که عبارت است از عالم بودن و عادل بود.

هکـذا در مورد چهارم که معدوله است. زیرا اکرم العلماء غیر الفساق به این معنا است که غیر الفساق صـفت علماء است و این موجب می شود که موضوع در عام مرکب شود.

اذا علمت ذلک: استصـحاب در دو مورد اول کارآمد است زیرا آنی که تحت عام باقی مانده است علماء است. فقط باید ثابت کنیـم کـه عنـوان مخصـص در این مـورد وارد نیست بنـا بر این همین مقـدار که ثـابت شـود فرد، عـالم است و ثـابت شـود که مخصـص هم آن را شامـل نمی شود کـار تمام است. بنا بر این در مورد فردی که عالم هست ولی نمی دانیم فاسق هم هست یا نه، صـرف عالم بودن کافی است که مورد اکرام قرار گیرد. علم او با وجـدان احراز می شود و اینکه فاسق نیست با استصـحاب عدم ازلی ثابت می شود. به این گونه که او قبل از اینکه متولد شود نه وجودی داشت و نه صفت فسق. بعد که متولد شد شک داریم فاسق شده است یا نه و اصل این است که همان حالت عدم فسق ازلی در او باقی است و همان را استصحاب می کنیم.

در مخصص منفصل هم همین روند را اجرا می کنیم.

اما در مخصص متصل و مخصص معدوله دیگر استصحاب جاری نیست زیرا استصحاب در این حال اصل مثبت است.

علت اینکه در مورد اول و دوم استصحاب مثبت نیست را بیان کردیم و آن اینکه عالم بودن را بالوجدان ثابت کرده بودیم و صرف اینکه نتوانیم ثابت کنیم خاص هم آن را شامل می شود کار تمام است که این کار با اصل درست می شود.

ولی در مورد سوم و چهارم، چون خاص به عام عنوان داده است، موضوع مرکب و منوّع شده است از این رو هم باید احراز کنیم که فرد عالم است و هم اینکه عادل است. در این حال عالم عادل بودن را نمی توانیم از استصحاب متوجه شویم زیرا استصحاب می گوید که او سابقا در ازل فاسق نبود الآن هم نیست. بعد لازمه ی عقلی عدم فسق، عادل بودن آن است. بنا بر این آنی که موضوع دلیل است که عبارت است از عالم عادل، حالت سابقه ندارد و آنی که حالت سابقه دارد که عدم فسق است موضوع دلیل نیست. در این حال عقل یک ملازمه را اضافه می کند و می گوید: حال که فاسق نیست پس عادل است، این ملازمه ی عقلی موجب مثبت شدن استصحاب می شود استصحاب را از حجیت می اندازد. به عبارت دیگر مستصحب امر عدمی است و موضوع عام امر وجودی است.

اما مثالی که محقق خراسانی می زند:

ایشان در مورد دوم که عبارت است از مخصص متصل مثال می زند: در روایت آمده است: المراه تری الحیض (در روایت آمده است تری الحمره) الی خمسین سنه. در روایت دیگر آمده است: القرشیه تری الدم الی ستین.

حال زنی هست که از پنجاه گذشته است و خون هم می بیند و نمی دانیم قرشیه است که حائض باشد و یا غیر قرشیه که خونی که می بیند در حکم استحاضه باشد.

محقق خراسانی در این مورد می گوید موضوع مرکب نیست. در این مورد زن یقینا تحت عام است زیرا از خمسین گذشته است: به برکت استصحاب عدم ازلی می گوییم: او قبل از وجود نه قرشی بود نه غیر قرشی. بعد که موجود شد شک داریم صفت قرشی بودن در او بوده است یا نه همان عدم که یقین سابق است را استصحاب می کنیم.

رجوع به اصل در شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رجوع به اصل در شبهه ی مصداقیه ی مخصص

بحث در مبحثی است که محقق خراسانی تحت عنوان ایقاظ مطرح کرده است و آن تمسک به استصحاب عدم ازلی در مورد مشکوک است. ایشان در شبهه ی مصداقیه ی خاص چهار صورت را بیان کرده اند و در دو صورت قائل شدند می توان به عام تمسک کرد و آن جایی است که متصل از باب استثناء و یا منفصل باشد. اما اگر مخصص متصل باشد و یا از باب معدوله باشد دیگر نمی توان به عام تمسک کرد.

در دو مورد اول با استصحاب عدم ازلی می توانیم ثابت کنیم که مصداق مزبور تحت خاص نیست همچنین موضوع عام در این دو مورد مرکب نمی باشد از این رو مورد مشکوک تحت عام قرار می گیرد ولی در دو مورد دیگر هم عام مرکب می شود و هم استصحاب مثبت می باشد از این رو نمی توانیم با کمک اصل، مورد مشکوک را تحت عام داخل کنیم.

ص: ۴۵۳

بعد محقق خراسانی این مسأله را در مورد زنی که از پنجاه سال گذشته است و شک داریم قرشی است یا غیر قرشی پیاده کرد. به این گونه که او یقینا تحت عام داخل است. عام عبارت است از: المراه تری الحیض الی خمسین سنه. به برکت استصحاب عدم ازلی می گوییم: او قبل از وجود نه قرشی بود نه غیر قرشی. بعد که موجود شد شک داریم صفت قرشی بودن در او بوده است یا نه همان عدم که یقین سابق است را استصحاب می کنیم.

نقول: این مثال خود سه صورت دارد. استصحاب عدم قرشیت فقط یک قسم آن است. در میان این سه صورت، استصحاب در دو صور به کار نمی آید و فقط در یک صورت به کار می آید:

سه صورت فوق عبارتند از:

موضوع عبارت است از القضیه الموجبه المعدوله الموضوع: المراه غیر القرشیه تری الدم الی خمسین.موضوع عبارت است از القضیه الموجبه السالبه المحمول: المراه التی هی لیست قرشیه تری الدم الی خمسین (این قسم موجبه است زیرا لیس بعد از

(هی) می باشد. اگر قبل از آن بود سالبه می شد.)موضوع عبارت است از السالبه المحصله: اذا لم تکن المراه قرشیه تری الدم الی خمسین. بله روایت وارده به هیچ یک از عبارات فوق نیست ولی چون در متن روایت، (الاّ ـ القرشیه) ضیقی در موضوع ایجاد کرده است باید آن را تفسیر کنیم و تفسیر آن به یکی از سه قسم بالا است.

محقق خراسانی که به عدم ازلی تمسک می کند تا اصاله عدم قرشی را جاری کند، فرمایش او در صورت سوم صحیح است. در صورت اول صحیح نیست زیرا این صورت حاوی قید وجودی است (المراه غیر القرشیه) دومی هم موجبه می باشد و سلب در آن صفت می باشد. بنا بر این استصحاب در آن دو مثبت می شود زیرا اگر عدم را استصحاب کنیم و بخواهیم عنوان وجودی را ثابت کنیم، اصل مثبت می شود. مثلا ـ چیزی سابقا حرکت داشت و الآن نیم دانیم حرکت دارد یا نه. در این حال اگر خود حرکت را استصحاب کنیم مشکلی وجود ندارد ولی اگر عدم سکون را استصحاب کنیم و بعد بخواهیم از آن حرکت را استفاده کنیم اصل مثبت می شود. بله این دو مصداقا یکی هستند ولی با استصحاب نمی توان از یکی به دیگری رسید.

بله در صورت سوم می توان استصحاب را جاری کرد زیرا سالبه ی محصله با عدم وجود موضوع هم سازگار است.

اشکال دیگر این است که در منطق آمده است سالبه ی محصله نمی تواند موضوع قضیه باشد. و در متن تهذیب ملا سعد آمده است: لا بد من قضیه ی الموجبه من وجود الموضوع اما خارجا (مانند قضیه ی خارجیه که می گویند: قتل من فی العسکر) او مقدارا (در قضایای حقیقیه) او ذهنا (در قضایای ذهنیه).

در ما نحن فیه محمول، موجبه است زیرا عبارت از (تری الدم) موضوع آن نمی تواند قضیه ی سالبه باشد زیرا قضیه ی سالبه بدون موضوع هم صدق می کند. (تری) از اوصاف وجود است و با سالبه بودن قضیه سازگار نیست.

اشکال سوم این است که در استصحاب خواندیم: یشترط فی جریان الاستصحاب وحده القضیه المشکوکه مع القضیه المتیقنه. در ما نحن فیه این دو قضیه یکسان نیست زیرا آنی که مشکوک است زنی است که موجود است و نمی دانیم قرشی هست یا نه. آنی که متیقن است زنی است که اصلا وجود پیدا نکرده است.

اشکال چهارم عبارت است از این که مرحوم بروجردی می فرماید: استصحاب یک امر عرفی است. عرف می گوید اگر استصحاب نکنی مورد ملامت قرار می گیری زیرا یقین سابق را با شک نقض کرده است. ما نحن فیه که استصحاب عدم ازلی است چنین نمی باشد. اگر در مورد زن فوق نگوییم او قرشی نیست نمی گویند که شما یقین سابق را با شک نقض کردید. عرف زمان عدم وجود را از باب یقین سابق به حساب نمی آورد.

ص: ۴۵۵

اشکال پنجم این است که فقیه بایـد عرفی باشد از این رو چه فرقی است بین اکرم العلماء العدول و اکرم العلماء الا الفساق که در اول، خاص به عام عنوان می دهد و در دومی نمی دهد؟ عرف این همه دقت ندارد که بین این دو فرق بگذارد.

شبیه این اشکال به شیخ انصاری در باب متاجر هم وارد است. شیخ در آنجا می فرماید: اگر کسی بگوید: بعتک الفرس العربی و بعـد عجمی در آیـد در این صورت تخلف موضوع است ولی اگر بگویـد: بعتـک الفرس بشـرط ان تکون عربیـا این از بـاب تخلف وصف است.

ما در این مثال هم می گوییم: در میان عرف بین این دو فرقی نیست.

ان شاء الله فردا به سـراغ کلام محقق نائینی می رویم. ایشان کلام محقق خراسانی را رد می کند و سپس مبنای خود را بیان می کند.

تمسک به اصل در شبهه ی مصداقیه ی خاص ۹۱/۱۲/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تمسک به اصل در شبهه ی مصداقیه ی خاص

در جلسه ی قبـل کلاـم محقق خراسـانی را بیـان کردیم که ایشان مخصـص را به چهار شـکل تقسـیم می کرد و در دو مورد به استصـحاب عـدم ازلی تمسک می کرد تا در نتیجه مورد مشکوک را تحت عام داخل کنـد. ایشان در دو مورد دیگر قائل بود که استصحاب جاری نیست زیرا مثبت می باشد.

ما شـش اشکال به ایشان وارد کردیم و محصل اشکال ششم این بود که ما وقع تحت العام سالبه ی محصله نیست زیرا سالبه ی محصـله نمی توانـد موضوع برای موجبه باشـد زیرا سالبه ی محصـله با عـدم الموضوع هم صدق می کند و موضوع، در موجبه باشد موجود باشد.

ص: ۴۵۶

محقق نائینی به این اشکال توجه داشته است و نظریه ی جدیدی را مطرح می کند و می فرماید: قیود بر دو قسم است:

قیـد مقسّم: این قیـد قائم به مقید است مانند ناطق که قائم به انسان است و مانند قرشیت که قائم به مرأه می باشد و یا نبطیه که قائم به قبیله است.

قیـد مقارن: قیدی است که قائم به موضوع نیست ولی مقنن این دو را با هم جمع کرده است. این دو در عمود زمان با هم جمع شده اند. مانند: خرجت فاذن الامیر بالباب. در این حال خروج و بودن امیر دم در با هم جمع شده اند در این حال بودن امیر دم در مقارن است.

مثالی که محقق نائینی می زند این است: اکرم عالما عند مجیء زید. در این مثال قید، که آمدن زید است قائم با عالم نیست بلکه قائم به زید است ولی در این مثال با اکرام عالم جمع شده است.

در مثال دیگر در مورد جوهر می گوییم: اکرم عالما عند زید. زید قائم به عالم نیست بلکه فقط با آن جمع شده است.

بعد اضافه می کند که کلام محقق خراسانی در اول که قیود مقسمه است صحیح نیست زیرا قرشیت و غیر قرشیت بودن از مرأه جدا نیست. مرأه که متولد می شود از همان ابتدا یا قرشی است یا غیر قرشی و هر کدام که باشد قائم به موضوع است. این قیود وجودا و عدما قائم به موضوع هستند و حالت سابقه ندارد زیرا از قبیل معدوله می باشد (المرأه غیر القرشیه) بنا بر این حالت سابقه ندارد زیرا قرشیت و عدم آن از همان اول قائم به مرأه و نمی شود استصحاب عدم قرشیت کرد. استصحاب در جایی است که قید بشود از موضوع جدا شود و در ما نحن فیه چنین نیست.

سپس اضافه می کند که کلام محقق خراسانی در قید مقارن صحیح است زیرا در این حال موضوع گاه از قید جدا می شود و گاه با قید مقارن است از این رو می توان در آن استصحاب کرد با استصحاب عدم، یکی از دو حالت را نفی می کنیم بنا بر این تکلیف موضوع روشن می شود.

مثلا کسی بر مال غیر مستولی بوده است و آن مال تلف شده است. او ادعا می کند که استیلائی که بر مال داشت به سبب اذن مالک بوده است ولی مالک ادعا می کند که اذنی به او نداده بود و او ضامن است.

در این مثال استیلاء بالوجدان ثابت است و کسی در آن شک ندارد. بحث در اذن مالک و عدم آن است.

در این مثال، استیلاء دو حالت دارد ممکن است مقارن باید اذن باشد و ممکن است مقارن نباشد.

عدم الاذن حالت سابقه دارد زیرا قبل از آنکه او مستولی شود مالک اذن نداده بود و وقتی او مستولی شد نمی دانیم استیلاء او با اذن بود یا نه، همان عدم اذن استصحاب می شود و در نتیجه ضمان ثابت می شود. زیرا ضمان با دو شرط حاصل می شود که هر دو شرط موجود است. یکی استیلاء که با وجدان ثابت است و دیگر عدم اذن که با استصحاب ثابت می شود.

یلاحظ علیه: ما کلام ایشان در مورد تقسیم قید به دو قسم را قبول داریم ولی با این حال می گوییم: تقسیم فوق در ما نحن فیه اثر ندارد و حکم در هر دو قسم یکی است یعنی استصحاب همان گونه که در اولی جاری نیست در قید مقارن هم جاری نمی شود زیرا ضابطه ی کلیه این است که وحدت حکم کاشف از وحدت موضوع می باشد. ضامن بودن حکمی است که موضوع آن مرکب از دو چیز است که استیلاء و عدم اذن می باشد. بین این دو چیز رابطه است زیرا ضمانت مرتبط به هر دو می باشد در نتیجه این دو نیز با هم ارتباط دارند. به تعبیر امام قدس سره بین این دو باید وحدت حرفی باشد. در نتیجه عدم اذن صفت برای استیلاء می باشد یعنی موضوع عبارت است از استیلایی که موصوف به عدم الاذن باشد. وقتی چنین شود دیگر حالت سابقه ندارد. (بله اگر عدم اذن از استیلاء جدا باشد خودش به تنهایی حالت سابقه دارد ولی وقتی با هم متحد می شوند دیگر حالت سابقه ندارند زیرا استیلاء موصوف به عدم اذن در سابق وجود نداشت از همان اول این استیلاء یا با اذن بود و یا بدون اذن مانند قید مقسم)

ص: ۴۵۸

بنـا بر این آنچه تحت عـام بـاقی مانـده است سالبه ی معـدوله نیست که عبارت باشـد از لم یکن الاستیلاء بلا اذن. بلکه عبارت است از الاستیلاء بلا اذن. بنا بر این باید هر دو قید که عبارت است از استیلاء و بدون اذن بودن با هم ثابت شود.

ان قلت: بنا بر این چرا اصحاب حکم به ضمان فرد کرده اند.

قلت: سابقـا هم گفتیم و آن اینکه حرمت در این موارد اثر طبیعی فعـل است و بنا بر این به عام تمسک می شود. چون اصل در اموال احترام داشـتن و حرمت است از این رو هنگـام شک به عام تمسک می کننـد مگر اینکه مخصـص قطعا موردی را خارج کند. بنا بر این اگر کسی می خواهد بگوید که این مال محترم نیست باید دلیل بیاورد.

دلیل دیگر روایات وارده است. در باب اجاره روایتی آمده است که اگر موجر و مسـتوجر در تلف عین اختلاف کنند مسـتاجر ضـامن است. بنا بر این وقتی این مسأله در عروه مطرح می شود آیه الله بروجردی در حاشـیه می فرمایـد: للیـد و غیره. عبارت و غیره اشاره به روایت دارد.

سپس آیه الله خوئی کلام اسـتادش آیه الله نائینی را نپـذیرفته است و سـعی دارد نظریه ی محقق خراسانی را احیاء کند و بگوید که با استصحاب عدم ازلی می توان ثابت کرد که فرد مشکوک تحت عام باقی است.

ایشـان در مورد لباس مشـکوک رساله ای دارد که در سال ۱۳۶۱ قمری مطابق ۱۳۲۱ شمسـی در نجف چاپ شده است که در آن به این مطلب اشاره دارد همچنین در پاورقی اجود التقریرات و در محاضرات به آن پرداخته است.

ص: ۴۵۹

ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن می پردازیم.

شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی مصداقیه ی مخصص

سخن در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است که آیا می شود وضع فرد مشتبه را روشن کنیم یا نه. گفتیم برخی در صدد بودند از عموم عام وضع او را مشخص کنند و بگویند که فرد مشتبه در تحت عام باقی است. این بحث را مطرح کردیم.

محقق خراسانی سعی کرد از طریق اصل عدم ازلی ثابت کند که مورد مشکوک تحت عام باقی است. اشکالات شش گانه ای را بر ایشان وارد کردیم.

سپس محقق نائینی بین قید مقسم و قید مقارن فرق گذاشت. کلام ایشان را هم بررسی کردیم.

امروز به سراغ نظریه ی آیت الله خوئی می رویم که در صدد است کلام محقق خراسانی را زنده کند. ایشان درصدد است با رفتن به سراغ اصل عدم ازلی، وضع فرد مشکوک را مشخص کند.

کلام ایشان در سه کتاب موجود است: رساله ای در لباس مشکوک، در پاورقی های اجود التقریرات که تقریرات استادش محقق نائینی است که در پاورقی نظریات خویش را ذکر کرده است همچنین در کتاب محاضرات.

مطلب ایشان را در دو بخش خلاصه می کنیم:

مقدمه ی اولی: عرض، احتیاج به موضوع دارد و بدون موضوع محقق نمی شود. از این رو در تعریف عرض می گویند: هو الماهیه الموجوده القائمه بالموضوع. بنا بر این بیاض که عرض است و یا قرشیت که عرض است موضوع می خواهند.

ص: ۴۶۰

با این حال عدم عرض موضوع نمی خواهد بنا بر این عدم قرشیت احتیاج به موضوع ندارد.

بنا بر این زنی که متولد شده است او با عدم قرشیت قبلی که قبل از وجود او بود همراه است. همچنین عدم فسق موضوع نمی خواهد و با فرزندی که متولد شده است همراه است و تا زمانیکه گناه نکند، همان عدم فسق که قبل از تولد بود با او همراه است.

مقدمه ی ثانیه: اگر مولی بگوید: المراه تری الدم الی خمسین الا القرشیه در این حال باید بین مستثنی و مستثنی منه فرق بگذاریم. مستثنی که قرشیت است امر وجودی است و حتما احتیاج به موضوع دارد و تا زمانی که زنی در خارج نباشد قرشیت

در مورد او معنا نـدارد ولی مسـتثنی منه که عـدم قرشـیت است احتیاج به موضوع ندارد. بنا بر این با عدم قرشـیت قبل از وجود مرأه سازگـار است و از این رو وقـتی مرأه منقلب به وجـود می شود آن عـدم منقلب به وجود نشـده است. این یـا از طریق قطع حاصـل می شود و یـا از طریق استصـحاب عـدم ازلی. بنا بر این آنی که تحت عام باقی می ماننـد عبارت است از: المرأه اذا لم تکن قرشـیت. مرأه بودنش بالوجـدان حاصل است و عـدم قرشـیت که سالبه ی محصـله است نیز از قبل از تولد او بود و هنگام تولد او با او همراه شد. بنا بر این موضوع مرکب فوق به تمامه احراز شده است.

یلاحظ علیه:

اولا: ایشان می فرماید: ما بقی تحت العام مرکب من شیئین: المراه و انها لم تکن قرشیه.

ص: ۴۶۱

ما می گوییم: (لم تکن قرشیه) سالبه ی محصله است و با عدم موضوع سازگار است (مثلا در مورد کسی که فرزندی ندارد می توان گفت: فرزندان او فاسق نیستند.) بنا بر این نمی تواند برای قضیه ی فوق که موجبه است موضوع قرار گیرد. دیروز گفتیم: یشترط فی الموجبه من وجود الموضوع اما فی الخارج فخارجیه و اما مقدرا فحقیقیه و اما ذهنا فذهنیه. بنا بر این محمول ما تری الدم است که امری است وجودی و با سالبه سازگاری ندارد.

ثانیا: محقق خوئی در بیان مثال می فرماید: المرأه اذا لم تکن قرشیه تری الدم الی خمسین. این مثال از قبیل معدوله است و اذا لم تکن صفت برای مرأه می باشد و واضح است که این حالت سابقه ندارد و صحیح نیست ایشان می بایست در بیان مثال میفرمود: اذا لم تکن المرأه قرشیه تری الدم الی خمسین.

ثالثا: همان اشکالی که به استاد ایشان وارد کردیم به ایشان هم وارد می کنیم و آن اینکه وقتی موضوع مرکب شد، باید بین دو جزء موضوع یک نوع رابطه ای وجود داشته باشد زیرا وحدت حکم و وحدت اراده کاشف از وحدت موضوع و وحدت مراد دارد. به عبارت دیگر قانون کلی این است که که اراده با مراد متشخص می شود بنا بر این اگر اراده دو تا هست مراد هم دو تا هست و اگر اراده یکی است مراد هم یکی می باشد. بنا بر این وقتی در مثال فوق حکم، و اراده یکی است بنا بر این نباید بین مرأه و عدم قرشیت فاصله باشد بلکه این دو باید با هم باشند. وقتی با هم شدند و موضوع مرکب شد دیگر حالت سابقه ندارد. بله عدم قرشیت حالت سابقه دارد ولی وقتی با مرأه پیوند پیدا می کند و می شود زنی که قرشی نیست دیگر حالت سابقه ندارد زیرا زن وقتی از مادر زائیده شد و مرأه بودنش محقق شد دیگر حالت سابقه ندارد.

ص: ۴۶۲

بنا بر این تا به حال نتوانستیم حکم فرد مشکوک را مشخص کنیم و باید به اصول علیه مراجعه کنیم و می گوییم:

اگر فرد مشتبه حالت سابقه دارد، مثلاـ اگر سابقا فاسق بود و یا سابقا عادل بود همان را استصحاب می کنیم. (البته این فرد خارج از بحث ماست و بحث در جایی است که فرد، حالت سابقه نداشته باشد.)اگر حالت سابقه ندارد ولی امر او دائر بین محذورین است قائل به تخییر می شویم. مثلا مولی گفته است: یجب اکرام العلماء و بعد فرموده است: یحرم اکرام الفساق. در مورد فردی که نمی دانیم فاسق است یا نه امر دائر بین محذورین است و قائل به تخییر می شویم.گاه از قبیل اشتغال است مانند زنی که از سن پنجاه سالگی گذشته است و خون می بیند. اگر خون او حیض باشد نماز و روزه بر او واجب نیست ولی اگر مستحاضه باشد او باید بین عمل به حیض و استحاضه جمع کند یعنی وارد مسجد نشود، دست به قرآن نزند و سور عزائم را نخواند ولی واجبات خود را هم انجام دهد زیرا اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد.گاه مجرای برائت است مثلا مولی گفته است: یجب اکرام العلماء و لاـ یجب اکرام الفساق (نه اینکه بگوید: یحرم اکرام الفساق) در مورد مشکوک برائت جاری می شود زیرا شبهه ی موضوعیه است یعنی نمی دانیم اکرام او واجب است یا نه و از باب شک در تکلیف است و اصل برائت حکم به عدم وجوب می کند. به هر حال قدماء در شبهات مصداقیه غالبا به عموم عام عمل می کردند و این دقتی که متأخرین به خرج داده اند را نداشتند. ولی متأخرین به عموم عام عمل نمی کنند.

سپس محقق خراسانی در صدد است حال فرد مشکوک را از طریق عناوین ثانویه مانند نذر و مانند آن ثابت کند. ان شاء الله فردا به این بحث خواهیم پرداخت.

شبهه ی مصداقیه ی مخصص ۹۱/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع:

بحث در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است. گفتیم گاه سعی شده است که آن را داخل در تحت عام قرار دهند و گاه با تمسک به اصل عدم ازلی. این دو را بحث کردیم و ثابت شد که هیچ کدام کارآمد نیست.

اکنون محقق خراسانی در صدد است که با تمسک به عناوین ثانویه حکم فرد مشتبه را مشخص کند.

ما در فقه گاه عناوین اولیه داریم مانند نماز و صوم و گاه عناوین ثانویه داریم مانند، حرج، ضرر، نذر، عهد و مانند آن که بر عناوین اولیه عارض می شود. مثلا وضو گاه حرجی است و گاه ضرری است و گاه متعلق نذر می باشد.

مثلا خداوند می فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ) (۱) مسلما اگر آب مطلق باشد می توان وضو گرفت. حال اگر گلاب در اختیار باشد که مضاف است آیا می توان با آن وضو گرفت؟

از سید مرتضی نقل شده است که جایز است. حال آیا می شود با ادله ی نذر ثابت کرد که وضو با گلاب صحیح است؟ به این گونه که می گویم: خدایا! ان رزقت ولدا فعلیّ ان اتوضأ بماء مضاف. این کار را با یک صغری و کبری انجام می دهم و می گویم: التوضأ بالماء المضاف صحیح و کل نذر صحیح یجب العمل به فهذا یجب العمل به.

ص: ۴۶۴

۱- (۱) مائده، آیه ی ۶.

یا بگویم: الوضوء بالماء المضاف واجب (وفاء للنذر) و کل واجب صحیح فالوضو بالماء المضاف صحیح.

با این کار حکم فرد مشتبه که وضو گرفتن با آب گلاب است را از طریق نذر که جزء عناوین ثانویه است ثابت کرده ایم.

بحث در این است که با عنوان ثانوی می شود وضع فرد مشکوک را روشن کرد.

محقق خراسانی در اینجا مبحث را به دو قسم تقسیم کرده است که خوب بود فقط یک قسم را بیان می کرد زیرا پرداختن به قسم دوم موجب مجمل شدن بحث شده است.

ایشان می فرماید: عناوین ثانویه بر دو قسم است.

یکسری از عناوین ثانویه به گونه ای هستند که در متعلق آنها چیزی اخذ نشده است مانند: لا حرج و لا ضرر. (خوب بود محقق خراسانی این قسم را بحث نمی کرد زیرا از محل بحث خارج است.

ولی یکسری از آنها به گونه هستند که در متعلق آنها چیز زائدی اخذ شده است. مثلا در نذر به وضو علاوه بر وضو گرفتن چیزی دیگری هم اخذ شده است که عبارت است از اینکه متعلق آن رحجان شرعی داشته باشد. بنا بر این اگر کسی نذر کند اگر صاحب ولد شود به هوا بپرد، نذر او منعقد نمی شود.

همچنین در متعلق قسم شرط است که طاعت خداوند باشد و متعلق آن معصیت نباشد. اگر کسی قسم بخورد که کسی را بزند نذر او منعقد نیست.

به هر حال قسم اول چون ارتباطی به بحث ما ندارد اجمالا از آن می گذریم و می گوییم:

لا حرج با ادله ی عامه ی عناوین اولیه چند حالت دارد:

گاهی از اوقات دلیل وضو اعم است و لا حرج اخص است. در این حال اخص بر اعم مقدم می شود.

اگر عکس باشد واضح است که دلیل عنوان اولی بر لا حرج مقدم می شود.

اگر عامین من وجه باشد در این حال اگر در هر دو ملاک هستند و یکی اقوی نباشد این دو از قبیل متعارضین هستند و انسان بین آن دو مخیر است و اگر یکی اقوی باشد همان را اختیار می کنیم.

اما مواردی از عناوین ثانویه که در متعلق آنها چیز زائد اخذ شده است: در این حالت صغری و کبری منتج نیست زیرا در صغری است:

وقتی می گوییم: التوضا بالماء المضاف واجب و کل واجب صحیح فالتوضأ بالماء المضاف صحیح.

صغری عقیم است زیرا تا موضوع ثابت نشود حکم بر او بار نمی شود در اینجا هم تا ثابت نشود که وضو با آب مضاف رحجان دارد، وجوب آن ثابت نمی شود. از این قبیل نرخ تعیین کردن در وسط دعوا است. وقتی صغری از کار افتاد دیگر کبری هم از کار می افتد زیرا کبری بر صغری بار می شود و صغری از کار افتاده است. هنگامی که موضوع مشکوک است دیگر نمی توان به سراغ حکم رفت.

ان قلت: چگونه نمی شود با نذر، حکم مورد مشکوک را مشخص کرد و حال آنکه نذر گاه حرام را واجب می کند.

مثلاـ در مورد احرام قبل از میقات می گوییم: همه باید در میقات محرم شوند ولی با نذر می توانند قبل از میقات و حتی در شهر خود محرم شوند. روایت بر انعقاد این نذر دلالت دارد: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ جَعَلَ لِلَّهِ عَلَيْهِ شُكْراً أَنْ يُحْرِمَ مِنَ الْكُوفَةِ قَالَ فَلْيُحْرِمْ مِنَ الْكُوفَةِ وَ لْيَفِ لِلَّهِ بِمَا قَالَ (۱)

۱- (۲) وسائل الشیعه، باب ۱۳ از ابواب المواقیت، حدیث ۱.

هکـذا در مورد صوم در سـفر که حرام است ولی بـا نـذر، واجب می شود. (البته در غیر مـاه رمضان و روزه ی قضا) در روایت می خوانیم: أَحْمَـدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَبْـدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ كَتَبَ بُنْـدَارُ مَوْلَى إِدْرِيسَ يَا سَـيِّدِي نَذَرْتُ أَنْ أَصُومَ كُلَّ يَوْمِ سَـبْتٍ فَإِنْ أَنَا لَمْ أَصُمْهُ مَا يَلْزَمُنِي مِنَ الْكَفَّارَهِ فَكَتَبَ وَ قَرَأْتُهُ لَا تَتْرُكْهُ إِلَّا مِنْ عِلَّهٍ وَ لَيْسَ عَلَيْكَ صَوْمُهُ فِي سَفَرٍ وَ لَا مَرَضٍ إِلَّا أَنْ تَكُونَ نَوَيْتَ ذَلِـكَ (اگر نیّت کنی که در سـفر روزه بگیری که واجب می شود.) (۱) بنا بر این چه مانعی دارد که نذر، وضو با آب مضاف را جایز کند؟

قلت: باید ثابت کنیم که مشبه (وضو با آب مضاف) با مشبه به (روزه در سفر و احرام قبل از میقات) فرق دارد.

فرق آنهـا از بـاب فرق بین کاشف و انقلاب است. مسـتدل می خواهـد از طریق نـذر کشف کنـد که وضو با آب مضاف جایز است. این در حالی است که در دو روایت فوق نذر حرام از حرام بودن به واجب بودن نقل می کند و از باب کشف نیست.

سپس محقق خراسانی می بیند که در دو روایت بعد دو اشـکال است و او سعی دارد این دو اشکال را رفع کند. (بحث از اینجا به بعد فقهی می شود و نه اصولی)

الاشـکال الاول: گفتیم که در متعلق نـذر بایـد رجحان وجود داشـته باشد یعنی قبل از نذر باید متعلق آن دارای رحجان باشد و حال آنکه در این دو مورد چنین نیست و این رجحان با نذر ایجاد می شود.

۱- (۳) وسائل الشیعه، باب ۷ از ابواب بقیه الصوم الواجب، حدیث ۴.

محقق خراسانی از این اشکال سه جواب می دهد

در جواب اول می فرمایـد: صوم در سـفر به صورت مقتضـی رجحان داشـته است و هکـذا احرام قبل از میقات. نذر موجب می شود که آن رجحـان به صورت فعلیت در آیـد و رجحـان ذاتی آنها را که به شـکل علت تامه بود با توسط نـذر به شـکل علت تامه در آمد.

این اشکال چون عقلی است مجرد احتمال کافی است که اشکال برطرف شود.

در جواب دوم می فرمایـد: سابقا رحجانی در کار نبود بلکه با نـذر رجحان برای آنها ایجاد شـد (این جواب بعید است زیرا می توان گفت مستلزم دور است)

در جواب سوم می فرمایـد: قائل به تخصـیص شویم و بگوییم: در متعلق نـذر لازم است رجحان وجود داشـته باشد مگر در این دو مورد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این جواب ها و اشکال دوم را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

بحث اخلاقی: رسول خدا (ص) می فرماید: إنّما المؤمنون فی تراحمهم وتوادّهم کالجسد الواحد إذا اشتکی منه عضو تداعی له سائر الأعضاء بالسهر (بیداری) و الحمی (تب کردن). (۱)

یعنی مسـلمانان حکم یک بدن واحد را دارند اگر عضوی از بدن به درد آید سایر اعضاء هم به درد می آید. اگر دست کسـی درد بگیرد، چشم با او هماهنگی کردم و اشک می ریزد. مسلمانان هم مانند اعضاء یک بدن هستند.

در دنیای امروز که شیعه کشی باب شده است نه تنها مسلمانان بلکه دنیا باید این فجایع را محکوم کند.

ص: ۴۶۸

۱- (۴) مسند أحمد، ج ۴، ص ۲۷۰.

شبهه ی مصداقیه و رجوع به عناوین ثانویه ۹۱/۱۲/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهه ی مصداقیه و رجوع به عناوین ثانویه

بحث در این است که آیا می توانیم به عنوان ثانوی، حکم فرد مشکوک را روشن کنیم. مثلا در اینکه نمی دانیم آیا می توان با گلاب وضو گرفت یا نه آیا می شود نذر کرد که با آن آب وضو بگیریم و در نتیجه ثابت کنیم که می شود با آن آب وضو گرفت.

در جلسه ی قبل گفتیم این کار نمی شود زیرا ادله ی نذر مقید به طاعت بودن متعلق آن است و تا ثابت نشود که متعلق آن طاعت است نمی شود نذر را به آن متعلق کرد.

بعد این سؤال مطرح شد که در روایات آمده است انسان می تواند به واسطه ی نذر قبل از میقات محرم شود و یا در سفر روزه بگیرد.

در جواب گفتیم بین مقیس و مقیس علیه فرق است. این دو مورد از باب انقلاب و عوض کردن موضوع است و امام علیه السلام در این مورد به هر دلیلی حکم بر جواز می کند. بر خلاف ادله ی نذر که نمی توان از آنها حکم مورد مشکوک را مشخص کرد.

به عبارت دیگر در دو مورد اول با تصریح امام علیه السلام صحت را متوجه می شویم ولی در مورد نذر با ادله ی نذر می خواهیم موضوع را کشف کنیم که نمی شود زیرا مستلزم دور است زیرا نذر هنگامی ثابت می شود که متعلق آن طاعت باشد و حال آنکه با نذر می خواهیم طاعت بودن را ثابت کنیم.

ص: ۴۶۹

بعد به سراغ مسأله ای فقهیه رفتیم که محقق خراسانی به شکلی بسیار مجمل بیان کرده است. ما آن را به شکل منظم بحث می کنیم. این بحث عبارت است از اینکه در در نذر صوم در سفر و نذر احرام قبل از میقات دو اشکال وجود دارد:

الاشکال الاول: عدم الرجحان فی متعلق النذر

توضیح ذلک: گفتیم که لا نذر الی فی طاعه الله. از این رو باید قبل از تعلق نذر، متعلق آن رجحان داشته باشد. این در حالی است که از روایات استفاده می شود در احرام قبل از میقات رجحانی نیست و در روایت است که این مانند نماز قبل از وقت می ماند. هکذا صوم در سفر رجحانی ندارد.

سپس محقق خراسانی دو یا سه جواب می دهد:

الجواب الاول: دو مورد فوق رجحان ذاتی دارند ولی به سبب اینکه امت به حرج نیفتند گفته شده است که این دو کار را انجام ندهند.

روایت میسره مؤیدی برای این احتمال می باشد: أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ مُيَسِّرٍ قَالَ دَخَلْتُ عَلَى أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع وَ أَنَا مُتَغَيِّرُ اللَّوْنِ (بر سر و صورت من گرد و خاک نشسته بود زیرا حضرت در مدینه بود و او از کوفه نزد او آمده بود و این نشان می داد که قبل از میقات محرم شده بود) فَقَالَ لِی مِنْ أَيْنَ أَحْرَمْتَ قُلْتُ مِنْ مَوْضِعِ كَذَا وَ كَذَا فَقَالَ رُبَّ طَالِبِ خَيْرٍ تَزِلُّ قَدَمُهُ (چه بسیار کسانی که طالب خیر هستند ولی قدمشان لغزیده است.) ثُمَّ قَالَ يَسُرُّكَ أَنْ صَلَّيْتَ الظُّهْرَ أَرْبَعاً فِی السَّفَرِ (آیا دوست داری در سفر چهار رکعت نماز بخوانی؟) قُلْتُ لَا قَالَ فَهُوَ وَ اللَّهِ ذَاكَ (۱) بنا بر این همان گونه که چهار رکعت خواندن در سفر مصلحت دارد ولی خداوند تسهیلا للعباد حکم به قصر فرموده است هکذا احرام قبل از میقات می باشد.

ص: ۴۷۰

۱- (۱) وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب المواقیت، حدیث ۵.

الجواب الثـانی: هنگـامی که من نـذر می کنم، همزمـان بـا آن، عنوانی بر عمـل منطبق می شود و موجب می شود که عمـل ذو رجحان شود. آن عنوان می تواند چیزی مانند: افضل الاعمال احمزها.

مثلا در روز عاشورا روزه گرفتن مکروه است و این به سبب تشبه به بنی امیه است که موجب شده است مکروه باشد.

الجواب الثالث: قائل به تخصیص می شویم یعنی یشترط فی متعلق النذر الرجحان الا در دو مورد فوق.

در میان این سه وجه، وجه اول بهتر است و آن اینکه اینها بالذات دارای مصلحت هستند با این حال شارع آنها را واجب نکرده است ولی با این حال اگر نذر به آن متعلق شود بلا اشکال می باشد و همان مصلحت ذاتی موجب صحت نذر می شود.

اما دومین احتمال بعیـد است زیرا بر اساس ظاهر ادله عمل بایـد قبل از نـذر دارای رجحان باشـد نه هنگام نـذر و این بر خلاف ظاهر ادله است.

اما احتمال سوم بسیار بعید است. زیرا ظاهر ادله، آبی از تخصیص است. زیرا ادله ی نذر می گوید: لا نذر الا فی طاعه الله. این را دیگر نمی شود تخصیص زد و گفت مگر در دو مورد که اگر مخالف طاعت خدا باشد اشکال ندارد.

(شیخ انصاری در رسائل برای مواردی که آبی از تخصیص است مثال می زند به حدیث: ما خالف کتاب الله فهو زخرف و بعد اضافه می کند که ظاهر این ادله آبی از تخصیص می باشد.) در این موارد اگر آبی از تخصیص نباشد و تخصیص بخورد، عرفا از آن تناقض فهمیده می شود.

ص: ۴۷۱

ان قلت: در روایت است که احرام قبل از میقات مانند نماز قبل از وقت است. بنا بر این هیچ رجحانی در احرام قبل از میقات وجود ندارد.

قلت: ما چنین روایتی نداریم بله روایات مشابهی داریم ولی لفظ (وقت) در آنها به معنای میقات است مثلا در روایتی می خوانیم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ مُثَنًّى عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ وَ لَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يُحْرِمَ دُونَ الْوَقْتِ الَّذِي وَقَّتَهُ رَسُولُ اللَّهِ ص (۱)

یعنی قبل از مواقیتی که رسول خدا (ص) معین کرده است نباید محرم شد.

در روایت دیگر آمده است: عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ وَ مَنْ أَحْرَمَ دُونَ الْوَقْتِ فَلَا إِحْرَامَ لَهُ (۲)

الاشکال الثانی: در صحه عبادت شرط است که امر تعبدی را قصد کنیم. در دو مورد فوق امری که وجود دارد تعبدی نیست بلکه نذری است و امر نذری توصلی است. مثلا کسی که نذر می کند نماز شب بخواند او باید نماز شب را به نیّت امر تعبدی به جا آورد نه امر نذر که توصلی است.

بنا بر این احرام قبل از میقات و صوم در سفر که فی نفسه امر ندارند از این رو نمی شود امری تعبدی را نیّت کرد و امر نذر هم توصلی است.

ص: ۴۷۲

۱- (۲) وسائل الشیعه، باب ۱۱ از ابواب المواقیت، حدیث ۳.

۲- (۳) وسائل الشیعه، باب ۹ از ابواب المواقیت، حدیث ۳.

محقق خراسانی جواب داده می فرماید: در عبادت لازم نیست امر وجود داشته باشد بلکه وجود ملاک کافی است. در ما نحن فیه سه ملاک وجود دارد:

این دو مورد رجحان ذاتی دارد. (کما اینکه از روایت میسره استفاده می شود.)هنگام تعلق نذر، رجحان عارض می شود.بعد از تعلق نذر، عنوانی عارض می شود و متعلق را رجحان می دهد. (این جواب سوم از فرزند صاحب کفایه ارائه شده است.) نقول: صاحب کفایه از جواب سوم استفاده نکرد چون از باب سالبه به انتفاء موضوع است زیرا محقق خراسانی در مقام این است که به ملاک عمل کند ولی جواب سوم از باب تخصیص است یعنی رجحان شرط است مگر در این مورد.

جواب ما: می توانیم بگوییم: همان امر احرام را می توانیم قصد کنیم و هکذا همان امر صوم را قصد کنیم به این گونه که به احرام و صوم امری مطلق تعلق گرفته است که همان مطلقات می باشد. مانند: صوموا تصحوا

بعد دلیل دوم آمده است احرام را مقید به بعد از میقات و صوم را مقید به غیر سفر کرده است.

سپس در مرحله ی سوم دو روایت فوق وارد شده است و این دو مورد را با نذر جایز دانسته است.

بنا بر این طائفه ی سوم، طائفه ی دوم را تخصیص می زند و در این حال می توانیم امر مطلق اول را نیّت کنیم که همان امر مطلق به احرام و صوم است. (البته این در حالی است که امر اول مطلق باشد نه مقید.)

ص: ۴۷۳

با این جواب ما همان امر ذاتی که از طائفه ی اولی استفاده می شود را ثبت کرده ایم نه ملاک را.

جواب دوم از ما: علماء می گویند: اوامر تعبدی قابل تقرب است ولی اوامر توصلی قابل تقرب نیست از این رو می گویند: اوامر غیریه موجب تقرب نیست بلکه باید اوامر نفسیه باشد. بر این اساس اوامر نذریه به کار نمی آید و حتی اگر قصد تقرب هم حاصل شود بدرد نمی خورد.

نقول: این قاعده را قبول نداریم بلکه می گوییم: هر امری را که انسان برای خدا بیاورد مایه ی تقرب است. غایه ما فی الباب گاه مانند اوامر تعبدیه قصد قربت لازم است و گاه مانند اوامر توصلیه لازم نیست.

بنا بر این در مبحث مقدمه گفتیم امر مقدمی می تواند مقرب باشد. بنا بر این می توان برای ادای نذر قصد تقرب کرد و صحیح هم می باشد.

احراز حال فرد مشتبه با رجوع به اصل لفظی ۹۱/۱۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: احراز حال فرد مشتبه با رجوع به اصل لفظی

فصل: احراز حال الفرد بالاصل اللفظی

بحث در این است که حال فرد مشتبه را احراز کنیم. به عبارتی دیگر بحث در شبهه ی مصداقیه ی مخصص است. گاه سعی شده بود از طریق رجوع به عموم عام وضعیت فرد مشکوک را احراز کنند. گاه از طریق اصل عملی (استصحاب عدم ازلی) و گاه از طریق عناوین ثانویه. این سه مسیر را بحث کردیم و رد نمودیم. محقق خراسانی امروز به سراغ اصل لفظی می رود تا ببیند آیا می شود از این طریق حال فرد مشتبه را احراز کند یا نه.

ص: ۴۷۴

اگر عامی داریم به نام اکرم العلماء، زید در خارج قطعا واجب الاکرام نیست ولی نمی دانیم عالم است و واجب الاکرام نیست تا خروج او از باب تخصیص باشد یا اینکه جاهل است که خروج او از باب تخصص باشد (اصلا داخل نبود تا خارج شود). بنا بر این امر زید دائر بین تخصیص و تخصص می باشد.

در این مورد می گوییم: اگر تخصیص بخورد خلاف ظاهر است ولی اگر تخصص باشد خلاف ظاهر نیست بنا بر این می گوییم: اصل این است که اکرم العلماء تخصیص نخورده است در نتیجه لازمه ی آن این است که زید جاهل است و اگر در شرع، جاهل اثری شرعی داشته باشد آن اثر را بر زید بار می کنیم.

محقق خراسانی می فرماید: این مسیر را نمی توان طی کرد زیرا اصول لفظیه، اصولی عقلائیه هستند و عقلاء با اصول در مواردی که مراد مولی روشن نیست، مراد او را کشف می کنند. اصاله العموم هم از این موارد است. مثلا مولی گفته است:

اکرم العلماء و ما نمی دانیم این دستور او در مورد عالم نحوی تخصیص خورده است یا نه که با مراجعه به اصل فوق می گوییم تخصیص نخورده است و عالم نحوی هم داخل تحت عموم است.

اما در مواردی که مراد مولی روشن است مثلاـ می دانیم زید واجب الاـکرام نیست ولی کیفیت اراده بر ما مجهول است یعنی نمی دانیم علت عدم اکرام به سبب این است که عالم است و استثناء شده است یا جاهل است (نمی دانیم از باب تخصیص است یا تخصص) در این حال اصاله العموم و سایر اصول در اینجا کابرد ندارد.

به عبارت دیگر اصاله العموم و موارد مشابه چیزی است که عرف عادی از آن استفاده می کند. فرق بین تخصیص و تخصص چیزی نیست که عرف به آن توجه داشته باشند بنا بر این فهم تخصیص و تخصص به کار عقلاء نمی آید در نتیجه اصول مزبور هم در آن جاری نمی شود.

فروعات فقهیه:

فرع اول: در فقه مسلم است: کل نجس منجّس یعنی نجسی چیز دیگر را می تواند نجس کند. همچنین می دانیم که ملاقی آب استنجاء پاک است.

حال بحث در این است که آب استنجاء نجس است ولی از باب تخصیص منجس نمی باشد یا اینکه آب استنجاء از اصل، نجس نمی باشد که از باب تخصص باشد.

در این مورد نمی توانیم به سراغ اصاله العموم رویم و بگوییم: اصل این است که عام به عموم خود باقی است در نتیجه استثناء نخورده است و نتیجه ی آن این است که آب استنجاء خودش پاک است و خروج آن از باب تخصص می باشد.

فرع دوم: خداوند در قرآن می فرماید: إِنَّ الصَّلاهَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَر (۱) این عبارت عام است یعنی هر نمازی چنین خصوصیتی دارد. بعد می بینیم که انسان عرق خور و دروغگو هم نماز نمی خواند ولی نمازش از فحشاء و منکر نهی نکرده است. حال نمی دانیم که نهی نماز از فحشاء و منکر در این دو مورد تخصیص خورده است یا اینکه تخصیص نخورده است بلکه نمازی که آنها می خوانند از ابتدا نماز واقعی نیست.در این مورد هم نمی توانیم به اصاله العموم مراجعه کنیم و بگوییم در نتیجه عموم فوق تخصیص نخورده است و حاصل آن این است که نماز دروغگو تخصصا خارج است.

۱- (۱) عنکبوت، آیه ی ۴۵.

(یکی از استدلال کسانی که قائل به صحیح هستند یعنی می گویند الفاظ عبادات مانند نماز برای نماز صحیح وضع شده است از همین راه وارد می شوند و می گویند: بر اساس اصاله العموم، نماز بر نماز صحیح وضع شده است و نماز دروغگو نماز صحیح نیست.)

این بحث روشن تر می شود اگر به جای فاسق از لفظ فاسد استفاده کنیم که ثمره ی فقهیه هم پیدا کند مثلا فردی است که بدون وضو نماز می خواند و نمی دانیم نماز او نماز نیست و در نتیجه از فحشاء و منکر نهی نمی کند (تخصص) یا اینکه نماز است ولی استثناء از فحشاء و منکر نهی نمی کند.

به هر حال همان گونه که محقق خراسانی گفته است اصاله العموم و سایر اصول لفظیه برای کشف مراد مولی است نه کشف وضعیت فرد مشکوک. در این مثال هم می دانیم نماز واجب است و می دانیم نماز فاسق هم او را از فسق نهی نکرده است ولی نمی دانیم نماز اثر دارد و در مورد او تخصیص خورده است یا نماز او نماز نیست این مورد را نمی شود با اصاله العموم حل کرد.

مثالی دیگر: مولی گفته است اکرم العلماء و بعد فرمود: لا تکرم زیدا در خارج هم دو زید وجود دارد که یکی عالم است و دیگری جاهل و من نمی دانیم مراد او زید عالم است که از باب تخصیص باشد یا زید جاهل را گفته است که از باب تخصص باشد.

این مورد هم از باب شک در مراد مولی است و اصاله العموم جاری نمی شود.

ص: ۴۷۷

به عبارت دیگر این مثال ارتباطی به بحث ما هم ندارد زیرا بحث در جایی است که عموم عام شفاف باشد همچنین اینکه زید یقینا تحت عام نیست هم واضح باشد ولی شک در این باشد که ندانیم از باب تخصص تحت عام نیست یا از باب تخصیص. ولی مثال فوق در جایی است که نمی دانیم کدام زید تحت عام است و کدام زید تحت عام نیست.

مثالی دیگر: مولی گفته است: اکرم العلماء و بعد گفته است: الا زیدا العالم. زید در خارج مردد بین زید بن عمرو است و زید بن بکر و هر دو عالم هستند.

این مثال هم ارتباطی به بحث ما ندارد و از باب شک در تخصیص است در موردی که امر دائر بین متباینین باشد. به هر حال این مورد هم چون از باب کشف مراد است نمی توانیم به اصاله العموم مراجعه کنیم.

الفصل التاسع: فی وجوب الفحص عن المخصص

این فصل هرچند مفصل است ولی می توان آن را در یک کلمه خلاصه کرد همان گونه که امام قدس سره فرموده است. متکلم بر دو گونه است: گاه به گونه ای است که کلام خصوصی دارد در نتیجه در همان مجلس تمام خصوصیت را بیان می کند. مانند کسی که می خواهد خانه ای را بخرد و کسی هم می خواهد خانه اش را بفروشد. این کلام چون شخصی است همه تمامی خصوصیات لازم را در همان جلسه بیان می کنند.

اما در دنیا یک سری خطابات دیگر هم هست که به خطابات قانونی مشهورند. مصلحت در این خطابات گاه ایجاب می کند که عام اول ذکر شود و بعد خاص بیان شود. مثلا مجلس تصویب می کند که هر بیست ساله به سربازی رود و بعد استثنائاتی را بر آن بار می کند و مثلا مریض و کفیل و غیره را خارج می کند.

ص: ۴۷۸

خداونـد هم در قرآن می فرمایـد: وَ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتیلاً (۱)

یعنی کفار می گوینـد چرا قرآن یک روزه نازل نشـد. خداونـد می فرمایـد: اگر چنین بود اولا ارتباط پیامبر اکرم (ص) با خـدا قطع می شد. رسول خدا (ص) هر روز نیاز به استمداد از مقام ربوبی دارد. از این رو اگر کسـی فرزندش در سـفر است اگر او هر مـاه یـک نـامه بنویسـد بسیاری بهتر است تا اینکه یک روز یک نامه ی مفصل بنویسـد و دیگر هیـچ ننویسـد. همچنین این آیات باید با ترتیل و به تدریج بر مردم خوانده شود تا بیشتر قابل فهم باشد.

بنا بر این وقتی چنین خطاباتی در شـرع وجود دارد دیگر نمی توان گفت که در یک خطاب تمامی قیود ذکر شده است از این رو بایـد از مخصـص فحص کرد. بنا بر این اگر دیـدیم مولی می فرمایـد: احل الله البیع نمی توانیم به آن بسـنده کنیم بلکه باید ببینم آیا بیع صبی، بیع سفیه، مجنون و غاصب و موارد دیگر جایز است یا نه.

همچنین مولی فرموده است: و حرم الربا در این مورد هم باید فحص کنیم که آیا بین پدر و فرزند، زوج و زوجه و مانند آن ربا هست یا نه.

لزوم فحص از خاص قبل از تمسک به عام ۹۱/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: لزوم فحص از خاص قبل از تمسک به عام

بحث در تمسک به عام قبل از فحص از مخصـص است. گفتیم این مسأله اتفاقی است که باید این فصح انجام شود و سخن در دلیل آن است.

ص: ۴۷۹

۱- (۲) فرقان، آیه ی ۳۲.

تاریخچه ی مسأله:

این مسأله را اولین بـار فردی به نام ابن سـریج (متوفای ۳۰۲) مطرح کرده اسـت و گفته است تمسـک به عـام قبـل از فحص از مخصص جایز نیست.

بعـد شـاگرد ایشـان به او اعتراض کرده است که اگر چنین باشـد نبایـد قبل از فحص از قرینه ی مجاز به حقیقت تمسک کنیم. مثلا کسـی گفته است شیر را دیده است و ما تا مطمئن نشویم که مراد او رجل شجاع نیست نباید به گفته ی او که واقعا شیر را دیده است جزم پیدا کنیم و حال آنکه کسی چنین ادعای نکرده است.

البته واضح است که این مناقشه باطل است زیرا سیره بر این جاری است که در مجاز، قرینه باید در کنارش باشد ولی در عام، سیره بر این نیست که مخصص همواره در کنارش باشد.

دلیل های وجوب فحص قبل از تمسک به عام:

الدلیل الاول: وقوع العام فی معرض التخصیص

در جلسه ی قبل گفتیم که ما دو گونه محاوره داریم. محاورات شخصیه و محاورات قانونیه. در محاورات شخصیه تمامی متممات و قرائن در کنار محاوره ذکر می شود. مثلا کسی که خانه می خرد و یا می فروشد و یا کسی را دعوت می کند، غالبا تمام خصوصیات لازم را در همان مجلس ذکر می کند.

ولی در محاورات قانونی چنین نیست و غالبا عام و مطلق اول ذکر می شود و بعد به مخصص و قید اشاره می شود. شارع نیز در خطابات قانونی به همین گونه عمل کرده است. البته قانون گزاران چون علمشان محدود است اولی قانونی را وضع می کنند و بعد حدود و صغور آن را که متوجه می شوند یکسری تخصیص و تقیید به آن اضافه می کنند ولی شارع مقدس از همان اول به تمامی حدود و صغور علم دارد و علت اینکه از روش فوق استفاده کرده است این است که اگر اسلام، تمامی قوانین و احکام را یک جا بیان می کرد مردم زیر بار آن نمی رفتند. به همین دلیل رسول خدا (ص) در طول بیست و سه سال احکام را بیان کرد و نتیجه ی آن این شد که بین عام و خاص فاصله افتاد.

ص: ۴۸۰

همچنین خداوند می خواست در طول بیست و سه سال با نزول جبرئیل، احکام را به تدریج بر رسول خدا (ص) نازل کند تا موجب شود قلب ایشان تثبیت پیدا کند و با وحی لحظه به لحظه متصل باشد. به همین دلیل در قرآن می خوانیم: وَ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَهً واحِدَهً کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتیلاً (۱) البته تورات یکدفعه نازل شد زیرا برای جمعیت قوم موسی بوده است ولی آئین رسول خدا هم عالمی است و هم خاتم می باشد.

البته در مورد قرآن هم گفته شده است که یک بار به شکل دفعی بر رسول خدا (ص) نازل شده است. ولی ما کیفیت این نزول را نمی دانیم و گفته شده است که به شکل نزول اجمالی بوده است. به هر حال آنی که مسلم و مبرهن است همین نزول تفصیلی است.

احکام شرع نیز در ظرف ۲۵۰ سال نازل شده است. رسول خدا (ص) موفق نشد که تمام جزئیات را به مردم بیان کند و این جزئیات از طریق عترت به تدریج به دست ما رسید.

اهل سنت در مورد فقه چیزی حدود پانصد و یا حتی چهارصد روایت دارند و برای حل این مشکل ناچار به سراغ قیاس، استحسان، سد و فتح ذاریع و مانند آن رفتند ولی شیعه به سبب اعتقاد به دوازدهم امام روایات بسیاری از معصوم دریافت کرده است. به هر حال این موجب شده است که گاه عام در لسان که معصوم نقل شده است و خاص در لسان امام دیگر.

۱- (۱) فرقان، آیه ی ۳۲.

به هر حال این بیان تدریجی موجب شده است که مجتهد قبل از عمل به عام از مخصص آن فحص کند.

ثم ان القوم استدلوا بوجهین آخرین:

در کتاب معالم، قوانین و کتب دیگر برای لزوم فحص دو دلیل دیگر نیز اقامه شده است:

الدلیل الاول: حصول الظن الشخصی بالعموم موقوف علی الفحص

حاصل این دلیل این است که مجتهد باید بر عموم ظن پیدا کند زیرا حجّت برای مجتهد ظن شخصی است یعنی شخصا به این ظن برسد که دلیل مزبور عام است و این ظن هنگامی حاصل می شود که از مخصص فحص کند و به مخصص دست نیابد.

یلاحظ علیه:

اولاـ احتیاجی به این استدلال نداریم و همان استدلال قبلی که بیان کردیم و گفتیم که عام در معرض تخصیص است و در نتیجه باید آن را از این معرضیت بیرون بیاوریم کافی است.

ثانیا: مجتهد لازم نیست ظن شخصی پیدا کند بلکه باید به ظن نوعی دست یابد.

ثالثا: حتی می توان گفت: حتی اگر ظن شخصی بر عدم تخصیص پیدا کند باز هم کافی نیست زیرا سیره ی فقهاء براین جاری است که باید عام را از معرضیت تخصیص بیرون آورد و این کار با ظن شخصی حاصل نمی شود. مثلا ممکن است مجتهد سریعا به ظن شخصی برسد و به عموم عام ظن پیدا کند ولی این کافی نیست زیرا باید کتب روایی را بگردد تا عام را از معرضیت تخصیص بیرون آورد.

رابعا: اگر میزان ظن شخصی باشد این کار به هرج و مرج کشیده می شود. یک مجتهد ممکن است ادعا کند که ظن شخصی برای او حاصل شده است و یک مجتهد دیگر ادعا کند که مخصص وجود دارد در نتیجه وحدت رویه در اجتهاد از بین می رود.

ص: ۴۸۲

الدلیل الثانی: العلم الاجمالی بالمخصص

با وجود علم اجمالی به اینکه عمومات قرآن و اخبار تخصیص خورده است دیگر نمی توانیم به سراغ اصاله العموم رویم.

این مانند اصاله الطهاره است به این گونه که اگر علم اجمالی داریم یکی از دو اناء نجس است دیگر نمی توانیم به سراغ اصاله الطهاره رویم. (البته با این فرق که اصاله العموم اصل لفظی است و اصاله العموم اصل عملی می باشد.)

به این استدلال دو اشکال بار شده است: (البته به نظر ما این دلیل محکم است.)

الاشکال الاول: اگر من یقین پیدا کنم که در کتاب و سنت پنجاه مخصص وجود دارد و من اگر تا اول کتاب متاجر (به عنوان مثال) به این پنجاه مخصص دست یابم دیگر لازم نیست از مخصص فحص کنم زیرا علم اجمالی من تبدیل به علم تفصیلی شده است.

این در حالی است که می گویند: باید تا آخر کتب قصاص و دیات از مخصص فحص کرد. بنا بر این علم اجمالی معیار نیست.

یلاحظ علیه: وقتی به کتاب متاجر رسیدم و به پنجاه مخصصی که به آن علم اجمالی داشتم دست یافتم این کشف می کند که علم من به پنجاه مخصص غلط بوده است و باز هم مخصص وجود دارد. بنا بر این باید تا آخر کتب فقهی بگردم.

الاشکال الثانی: اگر دلیل شما بر فحص از مخصص وجود علم اجمالی بر مخصص باشد هرگز نمی توانیم از این علم اجمالی بیرون آیید زیرا کتب های بسیاری وجود داشت که از بین رفته است و چه بسا مخصص هایی در آن وجود داشته است که دیگر به دست ما نخواهد رسید. از این کتاب ها می توان به کتاب جامع بزنطی در فقه و یا کتاب نوادر الحکمه نوشته ی احمد بن محمد بن عمران اشعری و کتاب الثلاثین حسن و حسین فرزندان سعید اهوازی و غیره اشاره کرد.

کتب اربعه و غیره جزء جوامع ثانویه هستند و قبل از آنها جوامع اولیه ای بوده است که از بین رفته است.

یلاحظ علیه: این اشکال وارد نیست زیرا در دلیل انسداد در رسائل و یا کفایه آمده است که محمدون ثلاثه آنچه در کتب پیشین بوده است را در کتب اربعه ی خود آورده اند.

بنا بر این اینکه جوامعی باشد که از دست ما رفته باشد و در آنها مخصص باشد که به دست ما نرسیده باشد صرف احتمال است و از باب شبهه ی بدویه می باشد که نباید به آن اعتنا کرد.

نکته ی دیگر این است که نباید به کتب اربعه اکتفاء کرد بلکه باید به هفتاد کتاب دیگر که صاحب وسائل در کتاب خود ذکر کرده است مراجعه کند. سابقا علماء به کتب اربعه مراجعه می کردند ولی شیخ حر عاملی هفتاد کتاب دیگر را در وسائل مندرج کرده است.

حتی باید کتاب مستدرک هم بررسی شود. مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی از استاد خود صاحب کفایه نقل کرده است که هیچ مجتهدی معذور نیست که تا مستدرک را نبیند فتوا دهد.

بقی هنا امران:

الامر الاول: هل الفحص لرفع المزاحم او لاتمام الحجیه

الامر الثانی: ما هو مقدار الفحص

اما الامر الاول: عام قبل از فحص نیز حجّت می باشد فقط احتمال می دهیم که مزاحم داشته باشد که همان خاص است زیرا اگر خاصی وجود داشته باشد چون حجیت آن اقوی از حجیت عام است باید به آن عمل کنیم. صاحب کفایه در صدد است این قول را تقویت کند و بگوید: عام حجیت دارد و فحص از خاص به سبب فحص از مزاحم است و اینکه آیا حجتی اقوی از آن که همان خاص باشد هم وجود دارد یا نه.

ص: ۴۸۴

نظریه ی دوم این است که سخن از مزاحم نیست بلکه سخن از متمم حجیت است. یعنی عام قبل از فحص هرچند ظهور در عموم دارد ولی در عموم حجّت نیست.

مانند اینکه می گویند: در تمسک به اصول عملیه باید از دلیل اجتهادی فحص کنیم مثلا اگر بخواهیم به اصل برائت تمسک کنیم باید بدانیم دلیلی اجتهادی در آنجا وارد نشده باشد و الاـ دیگر جای اجرای اصل برائت نیست. دلیل اجتهادی از باب مزاحم با اصل عملی نیست بلکه از این باب است که تا مطمئن نشویم دلیل اجتهادی وجود ندارد اصلا نمی توانیم به اصل برائت تمسک کنیم و اصل برائت حجیت ندارد. زیرا موضوع اصل برائت عدم البیان و عقاب بلا بیان است و باید فحص کنیم تا بدانیم بیانی نیست.

بر این اساس در ما نحن فیه هم تا مخصص را فحص نکنیم اصلا حجیت عام در عموم منعقد نمی شود هرچند ظهور آن در عموم منعقد می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این سخن را تفصیل می دهیم و سپس به امر ثانی می پردازیم.

لزوم فحص از مخصص قبل از عمل به عام ۹۱/۱۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: لزوم فحص از مخصص قبل از عمل به عام

گفتیم: شکی نیست که اگر کسی بخواهد به اصل عملی (مانند اصل برائت) تمسک کند باید قبلا فحص کند دلیلی اجتهادی موجود نباشد. آیا در اصاله العموم هم همین قانون جاری است که اگر کسی می خواهد به عموم عام عمل کند آیا باید جستجو کند مخصصی در کار نباشد؟

ص: ۴۸۵

جواب این است که در هر دو مورد باید فحص کرد.

همچنین گفتیم که اصولیون می گویند که بحث از دلیل اجتهادی از باب متمم حجیت است. یعنی اگر کسی به عام برخورد کرد و از مخصص فحص نکرد، دلالت عام کامل نیست و هنگامی دلالت آن کامل می شود که فحص شود و مخصصی یافت نشود. هکذا حجیت اصل برائت هنگامی تکمیل می شود که فحص کنیم و به دلیل اجتهادی دست نیابیم.

محقق خراسانی بر خلاف این دسته قائل است که هرچند در اصل برائت حکم چنین است ولی در عام چنین نیست. اگر کسی به عام دست یافت، عام در حق او حجّت می باشد غایه ما فی الباب باب از مخصص فحص کند تا به وجود مزاحم و عدم وجود مزاحم دست یابد. زیرا اگر خاصی وجود داشته باشد چون دلالتش از عام اقوی است با عمومیت عام مزاحمت می کند و مقدم شده عام را تخصیص می زند.

ما همانگونه که گفتیم: عام مانند اصل برائت است. یعنی همان گونه که در اصل برائت که اصل عملی است ما دامی که فحص از دلیل اجتهادی نکنیم، موضوع برائت ثابت نمی شود (زیرا موضوع برائت عدم البیان است و باید ثابت شود بیانی وجود ندارد) هکذا در اصاله العموم که اصل لفظی است باید از مخصص فحص کنیم.

به عبارت دیگر کسی که می خواهد به عموم عام احتجاج کند باید سه مرحله را طی کند که عبارتند از:

عام ظهور در عموم داشته باشد.قرینه بر خلاف نباشد.اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه تطابق داشته باشد. واضح است که قبل از فحص از مخصص مقدمه ی اولی آماده است. زیرا عام در لغت عرب عام است و ظهور در عموم دارد. ولی مقدمه ی دوم احراز نمی شود زیرا مادامی که از مخصص فحص نکنیم نمی توانیم بگوییم قرینه بر خلاف نیست.

ص: ۴۸۶

همچنین است مقدمه ی سوم که تا از مخصص فحص نکنیم نمی توانیم بگوییم که اراده ی استعمالیه (عموم عام) با اراده ی جدیه ی او هماهنگ است یا نه.

به عبارت دیگر، اصاله العموم قبل از فحص حجیت شانیه دارد نه حجیت فعلیه. یعنی این قابلیت را دارد که در آینده حجت باشد یعنی هنگامی که از مخصص فحص شود و مخصصی یافت نشود.

بقی هنا مطلب: تا چه مقدار باید فحص کنیم؟

این بستگی دارد که دلیل ما بر لزوم فحص چیست. اگر از راه ما وارد شویم و آن اینکه عام در معرض تخصیص است و باید آن را از این معرضیت بیرون آورد بنابراین باید به قدری گشت که این مهم حاصل شود.

آیت الله خوئی در اینجا اشکال کرده است و فرموده است: معرضیت امری تکوینی است و هرچه بگردیم نمی توانیم عام را از این معرضیت بیرون آوریم.

یلاحظ علیه: مراد ما از معرضیت، احتمال وجود مخصص است. تا وقتی از مخصص فحص نکردیم این معرضیت هست و وقتی گشتیم این معرضیت از بین می رود.

بنا بر این معرضیت، امری تکوینی نیست بلکه صرف احتمالی است که بعد از فحص از بین می رود.

اما اگر دلیل ما بر فحص وجود علم اجمالی بر مخصص باشد و آن اینکه علم اجمالی داریم عمومات آیات و سنت تخصیص خورده است و این تخصیص به حدی است که گفته اند: ما من عام الا و قد خص.

در این حال هم باید آنقدر گشت که این علم اجمالی منحل به علم تفصیلی و شک بدوی تبدیل شود.

مثلا در گله ی گوسفند علم اجمالی دارم که پنج رأس گوسفند غصبی وجود دارد. در این حال اگر بینه قائم شود و پنج مورد را بیرون بکشد و بگوید این پنج تا غصبی هستند. علم اجمالی من تبدیل می شود به علم تفصیلی (که همان پنج تا غصبی اند) و شک بدوی در سایر گوسفندان و در شک در اینکه در ما بقی هم غصبی وجود دارد یا نه اصل برائت جاری می شود.

الفصل التاسع: شمول خطابات بر غائبین و معدومین

این بحث قریب به هزار سال است که مطرح می باشد و آن اینکه خطابات قرآن و سنت (یا ایها الناس) و (یا ایها الذین آمنوا) آیا کسانی که غائب هستند را هم شامل می شود یا نه. مثلا رسول خدا (ص) بر بالای منبر به عده ای خطاب کرده است و دستوری اسلامی را بیان کرده است. آیا خطاب ایشان غائب ها و کسانی که در مسجد نبودند را شامل می شود؟ همچنین آیا خطاب ایشان معدومین و کسانی که بعدها به دنیا آمدند را هم شامل می شود؟

ابتدا حکم معدومین را بحث می کنیم زیرا غائبین ثمره ی چندانی ندارد و عمده این است که بدانیم آیا ما هم داخل در آن خطابات هستیم یا نه.

محقق خراسانی می فرماید: به سه گونه می توانیم نزاع را مطرح کنیم:

الاول: صحه تکلیف المعدوم

ص: ۴۸۸

الثانی: صحه خطاب المعدوم

الثالث: شمول دلاله العام للمعدوم

بحث از اولی و دومی عقلی است ولی از سومی لفظی می باشد.

اما الاول: عقلا جایز نیست کسی انسان معدوم را مکلف کند و اصلا در این مورد اراده ای در ذهن آمر محقق نمی شود. زیرا نمی توان به کسی که معدوم است بگوییم: صل.

حنابله چون از عقل دور هستند و به ظواهر تمسک می کنند این کار را جایز می دانند و می گویند: خداوند به معدوم خطاب کرده است و فرموده است: إِنَّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (۱) و گفته اند خداوند به معدوم خطاب می کند و می گوید: (کن) یعنی باش و سپس معدوم موجود می شود. در این حال خداوند معدوم را مکلف می کند که وجود بپذیر و او امتثال می کند.

یلاحظ علیه: آیه در مقام این نیست که معدوم قابل تکلیف است بلکه در مقام رد عقیده ی مشرکین است که عقیده داشتند که زنده کردن مردگان محال است. و این همان است که خداوند در چند آیه ی قبل می فرماید: وَ ضَرَبَ لَنا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قالَ مَنْ يُحْيِ الْعِظامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ (۲) سپس خداوند چند جواب می دهد. در ابتدا از باب سعه ی قدرت وارد می شود و آن اینکه خداوندی که اول از هیچ، کسی را خلق کرد راحت تر می تواند چیزی که موجود بوده و مرده است را برانگیزاند و زنده کند و می فرماید: قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (۳) سپس در جواب بعدی می فرماید: کسی که آفرینش آسمان های عظیم را بر عهده داشته است دیگر زنده کردن مرده ها برای او کاری ندارد و می فرماید: أَ وَ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (۴) سپس در آیه ی مورد بحث می فرماید: اراده ی خداوند از مراد جدا نمی شود و اگر اراده ی او بر وجود تعلق بگیرد، حتما آن چیز موجود می شود. استعمال لفظ (کن) همان تعلق اراده است. از این رو امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَقْرَعُ وَ لَا بِنِدَاءٍ يُسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ أَنْشَأَهُ وَ مَثَّلَه . (۵) یعنی این اراده به این گونه نیست که خداوند لفظ (کن) را تلفظ کند. بلکه به معنای صرف اراده کردن است.

۱- (۱) یس، آیه ی ۸۲.

۲- (۲) یس، آیه ی ۷۸.

۳- (۳) یس، آیه ی ۷۹.

۴- (۴) یس، آیه ی ۸۱.

۵- (۵) نهج البلاغه، خطبه ی ۱۸۶.

اما الثانی: و هو خطاب المعدوم

خطاب المعدوم خود بر دو قسم است:

خطاب حقیقی: واضح است که این خطاب در مورد معدوم که موجود نیست محقق نمی شودد

خطاب انشائی: محقق خراسانی قائل است که این خطاب صحیح است یعنی هر وقت فرد موجود شد، خطاب بر آن فعلی شود.

یلاحظ علیه: خطاب انشائی برای ما قابل قبول نیست زیرا وقتی کسی به معدوم خطاب می کند یا مستقیما خطاب می کند و یا تحت عنوان (الذین آمنوا) و مانند آن.

اما مستقیم صحیح نیست زیرا معدوم، مجهول مطلق است و نمی توان به آن خطاب کرد.

اما اگر خطابی است که تحت عنوان قرار می گیرد می گوییم: معدوم مصداق آن عنوان نیستند و عنوان (یا ایها الذین آمنوا) شامل معدومین نمی شود. مثلا نوه و نتیجه های فرد که هنوز به دنیا نیامده اند به آنها (کسانی که ایمان آورده اند) صدق نمی کند.

اما الثالث: خطاب به معدومین به شرط وجود

این خطاب اشکال ندارد. توضیح ذلک:

ان القضایا علی قسمین: قضیه خارجیه و قضیه حقیقیه. در هر دو قضیه، حکم روی عنوان می رود نه روی افراد. فرق این دو قضیه در این است که افراد در قضایای خارجیه بالفعل در خارج وجود دارند و موجود می باشند. مانند قُتل من فی العسکر.

در قضایای حقیقیه، حکم روی عنوان است و هم موجودین بالفعل را شامل می شود و هم کسانی که در طول زمان موجود می شوند. مثلا قضیه ی (کل انسان ناطق) از این قضایا است و به این معنا است که هر انسانی که موجود است و یا موجود می شود ناطق خواهد بود.

خداونـد در قرآن می فرمایـد: لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا (۱) این خطـاب، یـک خطاب حقیقی است و به محض اینکه یک فرد متولـد می شود و مسـتطیع است، خطاب جدیـدی برای آن ایجاد می شود و به عبارت دیگر هم مصداق، جدید است و هم خطاب.

شمول خطابات شفاهیه بر معدومین ۹۱/۱۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شمول خطابات شفاهیه بر معدومین

سخن در مورد خطابات شفاهیه است که آیا غائب و معدوم را هم شامل می شود یا اینکه مختص به موجودین است.

محقق خراسانی مسأله را در سه باب مطرح می کند.

گـاه بحث را در مـورد تکلیف معـدوم مطرح می کنـد.گاه بحث را در مورد خطـاب معـدوم پیگیری می کنـد.گاه بحث را در مورد ما وقع بعد اداه الخطاب مطرح می کند و می گوید: آیا المومنون و مانند آن معدوم را شامل می شود یا نه.

اما بحث اول: محقق خراسانی این بحث را به سه بیان مطرح می کند:

اول اینکه تکلیف حقیقی باشـد و دارای زجر و بعث باشـد. واضـح است که این تکلیف در مورد معدوم معنا ندارد زیرا کسـی نمی تواند کسی که معدوم است را تکلیف کند و برای آن بعث و زجری به شکل جدی در نظر بگیرد.

دوم اینکه تکلیف انشائی باشـد. محقق خراسانی قائل این تکلیف برای معدوم اشـکال ندارد زیرا فرد تکلیفی کرده است که در آن بعث و زجر نیست. غایه ما فی الباب اگر در آینـده مصـداق پیدا کرد، فعلی می شود. فرد نمی تواند همواره به هر کس که موجود می شود تکلیف کند از این رو به شـکل انشائی تکلیفی صادر می کند و این تکلیف در هر زمان که فردی موجود شـد آن را شامل می شود و در مورد آن فعلی می شود.

ص: ۴۹۱

۱- (۶) آل عمران، آیه ی ۹۷.

ایشـان برای این قسم به موقوفه مثـال می زنـد و می گویـد: گـاه کسـی ملکی را برای یک فرد و نسل او وقف می کنـد. هنگام انشاء وقف نسل های بعـدی وجود ندارنـد ولی هر وقت آنها موجود شدنـد، این تکلیف که انشائی است در مورد آنها فعلی و حقیقی می شود.

یلاحظ علیه: این قسم از نظر ما صـحیح نیست زیرا از ایشان می پرسیم: اینکه شما تکلیف انشائی را در مورد معدوم صحیح می دانید، آیا این تکلیف کردن مستقیما است یا به واسطه ی عنوان (مانند عنوان الناس) می باشد.

اگر بگویید: مستقیما است واضح است که صحیح نیست زیرا معدوم در واقع مجهول مطلق است و نمی توان از آن خبر دارد و او را مکلف کرد.

اگر هم بگویید: از طریق عنوان، معدومین را مورد خطاب قرار می دهیم می گوییم: معدوم تا وقتی که معدوم است نمی تواند مصداق الناس و مانند آن باشد و عنوان، او را شامل نمی شود.

اما مسأله ی موقوفه بعدا توضیح می دهیم.

سوم اینکه: معدوم را به شرط وجود مکلف کنیم. محقق خراسانی این قسم را قبول دارد و ما هم آن را قبول داریم. البته ایشان این قسم را توضیح نداده است ولی ما آن را توضیح می دهیم و آن اینکه:

قضایا بر سه قسم است:

قضایای ذهنیه: اینها قضایایی هستند که مصداق آنها در خارج نیست بلکه در ذهن است. قضایایی مانند محال بودن اجتماع ضدین، محال بودن اجتماع النقیضین، محال بودن شریک الباری، نوع بودن انسان و جنس بودن حیوان (نه خود انسان و حیوان)

قضایای خارجیه: در این قضایا، حکم روی عنوان است نه روی افراد. (بر خلاف محقق نائینی که تصور کرده است حکم در این موارد روی افراد است که به نظر ما صحیح نیست.) با این حال این حکم فقط افراد موجوده را شامل می شود. بنا بر این قضایایی مانند: قتل من فی الدار فقط خارجین را شامل می شود.

قضایای حقیقیه: در این قضایا، حکم روی عنوان است ولی علاوه بر موجودین، معدومین را شامل می شود به این گونه که موجودین بالفعل و موجودین در آینده را شامل می شود. مانند یا ایها الذین آمنوا: که مؤمنین زمان حال و هر کس که در آینده موجود شود و مؤمن باشد را شامل می شود.

این خطاب صحیح است و مشکلی ندارد.

سؤال: فرق قضایای حقیقیه با خطابات انشائیه چیست که ما در آن اشکال کردیم ولی قضایای حقیقیه را قبول نمودیم؟

جواب: در خطاب انشائی، حکم روی افراد رفته است ولی در این مورد، حکم روی عنوان می رود نه افراد. عنوان هم در طول زمان مصادیق جدیدی می تواند پیدا کند.

نکته: محقق خراسانی قائل است که قضایای حقیقیه اگر به شرط وجود باشد یعنی مصادیقش در خارج موجود باشد، خطاب به آنها صحیح است.

ما می گوییم: قید بشرط الوجود لغو است زیرا بشرط الوجود بودن در قضایای حقیقیه خوابیده است. زیرا حکم در قضایای حقیقیه هم روی موجودین بالفعل می رود و هم کسانی که در آینده موجود می شوند. بنا بر این فقط مصدایق موجود را شامل می شود.

ص: ۴۹۳

اما البحث الثانی: فی خطاب المعدومین (نه تکلیف معدوم)

بحث در این است که آیا خطاب معدوم صحیح است یا نه. محقق خراسانی قائل است این خطاب هرگز صحیح نیست زیرا خطاب، احتیاج به مخاطب دارد.

امام قدس سره نیز طرفدار محقق خراسانی است و قائل به محال بودن خطاب معدوم دارد اما بیان ایشان متفاوت است و می فرماید: خطاب، تکوینی است و معنا ندارد که خطاب تکوینی نسبت به امر معدوم انجام شود مگر اینکه کسی در مقام شوخی باشد و معدومین را خطاب کند. چنین چیزی در تکوین محال است.

نقول: خطاب به معدوم می تواند صحیح باشد.

توضیح ذلک: خطاب گاه حقیقی است و گاه اعتباری.

در خطاب اعتباری، گاه فردی، مسأله ای را به عنوان خطاب به اهل مسجد می گوید. بعد این خطاب در ذهن مخاطب، در کتاب ها، ضبط صوت ها، سی دی ها و غیره باقی می ماند و آینده ها به آن دسترسی پیدا می کنند و مخاطب آن قرار می گیرند.

بنا بر این اگر مراد، خطاب حقیقی باشد حق با محقق خراسانی و امام قدس سره است ولی اگر خطاب، اعتباری باشد و بتواند بقاء داشته باشد می تواند معدومین را هم شامل شود و کسانی که در آینده موجود می شوند را شامل شود.

با این بیان نزاع، لفظی است. چیزی که آنها نفی می کنند ما هم نفی می کنیم و چیزی که ما اثبات می کنیم آنها در کلام فوق به آن اشاره نداشتند تا نفی کنند.

آیه ی سوره ی اعراف هم می توانـد ناظر به مـدعای ما باشد. در این آیه و آیات بعد چندین خطاب به موجودین است ولی ما هم مخـاطب آنهـا هستیم. یـا بَنی آدَمَ لاـ یَفْتِنَنَّکُمُ الشَّیْطانُ کَما أَخْرَجَ أَبَوَیْکُمْ مِنَ الْجَنَّهِ (۱) بله این خطـاب از بـاب حقیقی فقط موجودین را شامل می شود ولی از باب اینکه اعتباری است و قابل بقاء می باشد آیندگان را هم شامل می شود.

سؤال: اگر مـا هم مخاطب به این خطاب های اعتباری هستیم پس بایـد بگوییم آیـهٔ: یا بَنی آدَمَ إِمَّا یَأْتِیَنَّکُمْ رُسُلٌ مِنْکُمْ یَقُصُّونَ عَلَیْکُمْ آیـاتی فَمَنِ اتَّقی وَ أَصْـلَحَ فَلاـ خَوْفٌ عَلَیْهِمْ وَ لا هُمْ یَحْزَنُونَ (۲) بایـد علامت بر این باشـد که بعـد از رسول خدا (ص) پیامبران و رسولانی خواهند آمد و الا ما نباید مخاطب این آیه باشیم.

جواب: این خطاب، خطابی از جانب خداوند است و مربوط به اول عالم خلقت می باشد.

تم الکلام فی خطاب المعدوم

ان شاء الله در جلسه ی بعـد بحث سوم را مطرح می کنیم و آن اینکه الفاظی که بعـد از ادات خطاب است آیا معـدوم را شامل می شود یـا نه. (مراد از این بحث چیزهـاییماننـد النـاس در یـا ایهـا النـاس و آمنوا در یا ایها الـذین آمنوا می باشـد. ان شاء الله خـواهیم گفت که نظر محقق خراسـانی این است که بسـتگی دارد (یـا) برای خطـاب حقیقی وضع شـده باشـد که در این حـال الناس دیگر معدومین را شامل نمی شود ولی اگر برای خطاب ایقاعی وضع شده باشد معدومین را شامل می شود.

۱- (۱) اعراف، آیه ی ۲۷.

۲- (۲) اعراف، آیه ی ۳۵.

شمول خطابات شفاهیه بر معدومین ۹۱/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شمول خطابات شفاهیه بر معدومین

بحث در این است که خطابات شفاهیه آیا غائبین و معدومین را شامل می شود یا نه. گفتیم محقق خراسانی مسأله را در سه محور بحث کرده است:

محور اول: آیا می شود معدوم را تکلیف کرد؟ (محقق خراسانی این محور را به سه بخش تقسیم کرده بود که همه را بحث کردیم.)

محور دوم: آیا می شود معدوم را مخاطب قرار داد؟

محور سوم: آیا چیزی که بعد از ادات خطاب می آید، معدومین را شامل است یا نه.

بحث اول و دوم عقلی است ولی بحث سوم که بحث امروز است ادبی می باشد.

محقق خراسانی قائل به تفصیل است و می گوید:

اگر یاء خطاب برای خطاب حقیقی وضع شده باشد (خطاب حقیقی برای تفهیم و تفهم وضع شده است) در این حال ما بعدش معدوم را شامل نمی شود زیرا در این صورت آنچه بعد از ادات خطاب مانند: الذین آمنوا. مختص به موجودین می شود و معدومین را شامل نمی شود زیرا معدوم قابل خطاب حقیقی نیست.

اگر یاء خطاب برای خطاب ایقاعی شده باشد (خطاب ایقاعی در مقابل خطاب حقیقی است. یعنی مخاطب واقعی برای آن وجود ندارد مانند مواردی که فرد، درختی را مخاطب می کند و با آن درد و دل می کند) در این حال یاء چون لازم نیست تفهیم و تفهمی در کار باشد، بعد از یاء خطاب می تواند معدوم را شامل می شود.

ص: ۴۹۶

بعد محقق خراسانی اضافه می کند: بعید نیست بگوییم که یاء در لغت عرب بر اعم وضع شده است مگر اینکه قرینه بر خطاب حقیقی باشد. یا اینکه بگوییم: خطاب بر حقیقی وقع شده است ولی بعد در مقام استعمال به ایقاعی نیز منصرف شده باشد.

نقول: ایشان ملازمه بر قرار کرد بین اینکه اگر یاء برای خطاب حقیقی باشد فقط موجودین را شامل می شود و الا معدومین را هم شامل می شود. ما این ملازمه را در هیچ یک از دو طرف قبول نداریم.

اما اولا: یاء می تواند برای خطاب حقیقی وضع شده باشد ولی مدخولش اعم باشد. زیرا در جلسه ی قبل گفتیم که خطاب، دو

وجود دارد که عبارت است از وجود حدوثی و وجود بقائی و به تعبیر دیگر وجود شفهی و وجود غیر شفهی دارد. وجود حدوثی یاء معدوم را شامل نمی شود ولی اگر وجود بقائی داشته باشد در این حال معدومین را نیز شامل می شود بنا بر این اگر کلام رسول خدا (ص) بعد از قرن ها به گوش دیگران برسد چون قابل بقاء است آنها را شامل می شود. بنا بر این عباراتی که در کتب، در اذهان و در ضبط ها باقی می ماند می تواند قابل بقاء باشد و معدومین را شامل شود.

و اما ثانیا: یاء می توانـد ایقاعی باشـد ولی فقط موجودین را شامل شود. کسـی که جبلی را مخاطب قرار می دهد واضح اسـت که جبل در آن حال موجود می باشد.

بعد محقق خراسانی اضافه می کند: اصل در خطاب ایقاعی است مگر اینکه قرینه دلالت کند که حقیقی است.

ص: ۴۹۷

نقول: لازمه ی این است که خطابات قرآن برای تفهیم و تفهم نیست مگر اینکه قرینه ای بر آن باشد. امروزه دشمنان اسلام در صدد آن هستند بگویند: داستان های قرآنی جنبه ی رمزی دارد و صرفا برای ترسیم مطالبی است و واقعیتی در پشت آن نیست بلکه برای تربیت ما این داستان های خیالی ذکر شده است. اینها داستان هایی رمانتیک هستند و بس.

خلاصه اینکه برای تکلیف معدوم چند راه وجود دارد:

راه اول: از طریق قضایای حقیقیه (که محقق خراسانی بیان کرد)

راه دوم: از راه انشاء تکلیف (که محقق خراسانی بیان کرد و ما آن را رد کردیم و گفتیم چون تکلیف انشائی روی افراد است این تکلیف چه با عنوان باشد و چه بدون آن صحیح در نمی آید.)

راه سوم: امام قدس سره راه سومی ارائه کرده است که البته در کتب قبل مانند قوانین و مانند آن ذکر شده است و آن اینکه خطابات قرآنی شفهی نیستند. بلکه مانند خطابات مؤلفین در کتب خود می باشد.

یؤید ذلک: وقتی جبرئیل امین نزد رسول خدا (ص) می آمد، رسول خدا (ص) آیه را در قلب خود حاضر می دید و اینگونه نبود که جبرئیل تک تک آیات را بر ایشان بخواند. وقتی وحی نازل می شد و رسول خدا (ص) با عالم غیب متصل می شد تمام آیات را در قلب خودش منعکس می دید.

البته این مطلب با این آیات منافات ندارد که می خوانیم: لا تُحَرِّکْ بِهِ لِسانَکَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَیْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَیْنا بَیانَهُ (۱) زیرا بعضی وقت ها جبرئیل آیات کوتاهی را می خواند و رسول خدا (ص) سریع تر آن را تلاوت می کرد.

ص: ۴۹۸

۱- (۱) قیامت، آیات ۱۸ و ۱۹.

راه چهارم: بعضی از حنابله این راه را ارائه کرده اند و گفته اند که خداوند محیط بر همه ی عوامل است. همان خدایی که بشرهای قرن اول را می بیند در همان حال در علم خود تمامی افرادی که بعدا خلق می شوند را هم می بیند.

مثلا کسی در کنار نهر فرات می نشیند و فقط چند متری که در وسعت دیدش است را می بیند ولی کسی که سوار بر هواپیما است کل نهر را از اول تا آخر می بیند.

همانند مورچه ای که بر روی فرش راه می رود و فقط جلوی خود را می بیند ولی ما کل فرش را زیر نظر داریم.

بنا بر این معدوم در نظر ما معدوم است ولی در نظر خداوند موجود می باشد.

یلاحظ علیه: این از باب مغالطه است. این نکته در مورد علم خداوند صحیح است. حتی در فلسفه ی ملا صدرا این نکته تحت یک قاعده بیان شده است و آن اینکه: المتفرقات فی وعاء الزمان مجتمعات فی وعاء الدهر.

ولی بحث ما در خطاب است. در خطاب یک نوع ضیق ذاتی وجود دارد یعنی هنگام خطاب کردن باید مخاطب، در همان حال وجود داشته باشد. این مانند این است که خداوند نمی تواند جهان را در یک تخم مرغ جا دهد. این از باب نقص در قدرت خداوند نیست بلکه از باب نقص در مخلوق است زیرا جهان این قابلیت را ندارد که با حفظ وسعت خود در تخم مرغ جای گیرد.

ص: ۴۹۹

ان شاء الله در جلسه ی بعد به دو ثمره از این بحث اشاره می کنیم هرچند محقق خراسانی بین این دو ثمره را جمع کرده است.

عدم اختصاص خطابات به مشافهین ۹۱/۱۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: عدم اختصاص خطابات به مشافهین

بحث در این است که آیا خطابات قرآن مخصوص مشافهین است یا اینکه غائبین و مفقودین را هم شامل می شود. امروز به ثمره ی این بحث می پردازیم.

به نظر ما این بحث بی ثمره است زیرا ما قائل به اختصاص آن به مشافهین نشدیم و گفتیم مفقودین را هم شامل می شود ولی اگر کسی آن را مختص به مشافهین داشت این ثمره مطرح می شود.

مرحوم میرزای قمی در قوانین دو ثمره برای آن ذکر کرده است:

الثمره الاولی: اگر قائل به اختصاص خطاب به مشافهین شویم در این حال غیر ایشان مقصود به خطاب نیستند. حتی غائبین هم مقصود به خطاب نیستند.

یلاحظ علیه: این ثمره حاوی یک صغری و یک کبری است و در هر دو بحث است.

صغری این است که اگر خطاب مختص به مشافه شد فقط مشافهین مقصود هستند و غائب و مفقود دیگر مقصود نیستند.

کبری این است که خطابات برای مقصود حجّت است نه برای غیر مقصود.

اما صغری را قبول نداریم زیرا ممکن است خطاب مختص به مشافهین باشد ولی مقصود از خطاب اعم باشد. مثلا رئیس بلد برای جمعی سخنرانی می کند ولی آن سخنرانی برای دیگران هم پخش می شود و آنها هم مقصود به خطاب می باشند.

ص: ۵۰۰

اما کبری: اگر فرض کنیم که صغری صحیح است و مخاطبین شفاهی، همواره مقصود هستند. با این حال کبری نیز قابل قبول نیست زیرا خطابات همان طور که برای مقصود حجّت هستند، برای غیر مقصود هم حجّت می باشند.

مثلا کسی برای دوستش نامه می نویسد. این نامه اگر به دست دوست دیگری برسد و آن را بخواند مفهوم آن را می فهمد و خود را مخاطب آن می داند.

امام قدس سره نیز همین مطلب را در مسجد محمدیه ی قم بیان فرموده است و اضافه می کرد که گاه کسی نامه می نویسد و سازمان ها این نامه ها را کنترل می کنند و از این کنترل به اسراری پی می برند. کسی نمی تواند بگوید: این نامه بر مقصود

حجّت است و آنها مقصود نبودند. کسی این را از آنها نمی پذیرد.

ما نیز نامه های معصومین مانند نامه های امیر مؤمنان علی در نهج البلاغه را می خوانیم و از آن استفاده می کنیم.

الثمره الثانیه: این ثمره مربوط به اطلاقات است نه خطابات

اگر اطلاقات قرآن فقط مخصوص مشافهین باشد در این حال اگر آنها شک در قید کنند می توانند به اطلاق تمسک کنند. مثلا صحابه ی پیامبر اکرم (ص) اگر شک کنند که عربیت، ماضویت و یا تقدم ایجاب بر قبول در بیع شرط است یا نه و یا اگر شک کنند که بیع معلق صحیح است یا نه (مانند بعتک ان کان هذا الیوم یوم الجمعه) می توانند به احل الله البیع تمسک کنند. ولی ما که مخاطب و مشافه این خطابات نیستیم هنگام شک نمی توانیم به اطلاقات تمسک کنیم.

نقول: این گونه حرف زدن مایه ی تأسف است زیرا قائل به این حرف درصدد است حجیت قرآن را مختص به کسانی کند که مخاطب رسول خدا (ص) بوده اند. این در حالی است که خداوند می فرماید: وَ أُوحِیَ إِلَیَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَکُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ (۱) نمی توان با یک مسأله ی اصولی ناپخته این آیه و آیات دیگر را مانند اینکه در مورد رسول خدا (ص) آمده است: وَ ما أَرْسَلْناکَ إِلَّا کَافَّةً لِلنَّاسِ بَشیراً وَ نَذیرا (۲) نادیده گرفت.

منذر بودن رسول خدا بر عالمین (مشافهین و غیر آنها) (ص) به وسیله ی همین قرآن است.

ان قلت: این ثمره باطل است زیرا قائل به اختصاص به قرآن تمسک می کند و ما که غائب و معدوم هستیم از باب اشتراک در تکلیف با آنها یکسان هستیم و همان چیزی که آنها به آن تمسک کردند برای ما هم لازم التمسک است.

قلت: محقق خراسانی در اینجا تحقیق خوبی دارد و آن اینکه تمسک به قاعده ی اشتراط هرچند صحیح است ولی شرط آن این است که ما با صحابه ی پیامبر اکرم (ص) که مشافه هستند وحدت صنفی داشته باشیم. یعنی ما هم با آنها در آنچه که احتمال می دهیم در حکم دخالت داشته باشد یکسان باشیم و الا نمی توانیم به دلیل اشتراک تمسک کنیم.

(ادله ی اشتراک گاه اجماع است گاه روایات مختلفی است که در وسائل الشیعه در کتاب حدود آمده است که امام علیه السلام می فرماید: حلال محمد الی یوم القیامه و حرامه حرام الی یوم القیامه و یا اینکه اهل سنت می گویند از رسول خدا (ص) نقل شده است که فرمود: حکمی علی الآخرین کحکمی علی الاولین.)

۱- (۱) انعام، آیه ی ۱۹.

۲- (۲) سبأ، آیه ی ۲۸.

به هر حال اگر در اتحاد صنفی شک کنیم نمی توانیم به ادله ی اشتراک تمسک کنیم مثلا آیه ی قرآن در مورد نماز جمعه می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا نُودِیَ لِلصَّلاهِ مِنْ یَوْمِ الْجُمُعَهِ فَاسْعَوْا إِلی ذِکْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَیْعَ (1) و ما شک می کنیم که وجود امام معصوم برای نماز جمعه لازم است یا نه. صحابه اگر شک کنند به اطلاق تمسک می کنند ولی ما که در زمان غیبت هستیم نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم زیرا حضور معصوم و غیبت آن موجب می شود که صنف هم دو تا شود. بنا بر این در این موارد که احتمل می دهیم چیزهایی وجود داشته باشد که در حکم مدخلیت داشته باشد موجب می شود که نتوان به ادله ی اشتراک در آن موارد تمسک کرد.

بعد محقق خراسانی اضافه می کند: ان القیود علی قسمین: قید لازم و قید مفارق

قید لازم مانند عربیت، نبطیت، قرشیت و مانند آن است که هیچ وقت از فرد جدا نمی شود.

قید مفارق مانند حضور در محضر رسول خدا (ص) است که افرادی مدتی در محضر ایشان بودند و مدتی نبودند.

اگر در قید ملازم شک شود نمی توان به مقدمات حکمت تمسک کرد و گفت: عربیت در احکام شرع مدخلیت و شرطیت ندارد چرا که اگر مدخلیت داشت شارع بیان می کرد.

علت عدم تمسک این است که عربیت همواره بود و هرگز از آنها جدا نمی شد تا لازم می آمد که شارع آن را ذکر کند. (البته غالبا شک ما در این قسمت نیست زیرا می دانیم عربیت و مانند آن مطرح نیست و اسلام برای همه آمده است یا مثلا شک نداریم که در حدیث الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء فقط ماء مدینه مدخلیت داشته باشد.)

ص: ۵۰۳

۱- (۳) جمعه، آیه ی ۹.

اما در قید مفارق می توان به مقدمات حکمت تمسک کرد. مثلا می توان به آیه ی سوره ی جمعه تمسک کرد و گفت که حضور معصوم در وجوب نماز جمعه مدخلیت ندارد. علت تمسک این است که چون این قید گاهی هست یا نه بنا بر این اگر شارع آن قید را بیان نکرده است علامت آن است که در نظر او مدخلیت نداشته است.

بنابراین اگر مشافهین بتوانند به اطلاق تمسک کنند ما هم از باب اشتراک در تکلیف می توانیم به اطلاق تمسک کنیم.

اکثر شکوک ما هم در قیود مفارق است.

رجوع ضمیر به بعضی از عام ۹۲/۰۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: رجوع ضمیر به بعضی از عام

الفصل الحادی عشر: این بحث در معالم و قوانین و در غالب کتب اصولیه مطرح است و آن اینکه عامی داریم که موضوع حکم شرعی است. ضمیری هم به آن بر می گردد که خود موضوع حکم دوم است. سوم اینکه این ضمیر به همه ی عام بر نمی گردد بلکه به برخی از اقسام آن راجع است. بحث در این است که این ضمیر آیا عام را تخصیص می زند یا نه.

مثال: خداوند در قرآن می فرماید: وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَ لا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ في أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ في ذلِكَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً (۱) (المطلقات) عام است و موضوع حکم است که عبارت است از (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ) یعنی باید سه طهر یا سه حیض عده نگه دارند. المطلقات عام است و رجعی و بائن را شامل می شود. سپس این حکم آمده است که اگر آنها آبستن باشند باید خبر دهند. که ارتباطی به بحث ما ندارد.

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۲۸.

به هر حال شاهد در جمله ی بعد است و آن عبارت (بُعُولَتُهُنَّ) است که فقط به مطلقه ی رجعی بر می گردد که در آن شوهر می تواند طلاق را به هم زند و به زن رجوع کند نه به مطلقه ی بائن.

بنا بر این بحث در این است که حال که ضمیر در (بُعُولَتُهُنَّ) به همه ی مطلقات بر نمی گردد آیا این موجب می شود که تربص هم مخصوص همه ی زن ها نباشد بلکه مخصوص مطلقه های رجعی باشد؟

محقق خراسانی سه راه پیشنهاد می کند:

الطریق الاول: در عام تصرف می کنیم و می گوییم: مراد از مطلقات خصوص رجعیات است نه تمامی مطلقات.

الطریق الثانی: در ضمیر تصرف کنیم و این تصرف به دو گونه است اول اینکه از باب استخدام اقدام کنیم و آن اینکه از مرجع چیزی و از ضـمیر چیز دیگری اراده کنیم. بنـا بر این می گوییم: مراد از مطلقـات مطلق مطلقات است ولی ضـمیر در (بُعُولَتُهُنَّ) خصوص رجعیات است.

الطریق الثالث: عام و ضـمیر در معنای خود اسـتعمال شوند ولی ما قائل به مجاز در استناد شویم و آن اینکه حکم جزء را مجازا به کل نسبت دهیم و بگوییم: (بُعُولَتُهُنَّ) نیز همه ی مطلقات را شامل می شود ولی مجازا. حقیقتا رجعیات مراد است ولی مجازا همه ی مطلقات اراده شده باشند.

بعد اضافه می کند که اصاله العموم در اولی باید محفوظ باشد و اگر بخواهیم تصـرف کنیم باید حتما در ضـمیر تصرف کنیم. زیرا کرارا گفتیم اصـاله العموم در جایی جاری است که شک در مراد باشـد ولی اگر شک در کیفیت اراده باشـد دیگر اصاله العموم جـاری نمی شود. زیرا اصـاله العموم یـک اصل عقلائی است و عقلاء در شک در مراد اصاله العموم را جاری می کنند ولی در شک در کیفیت اراده نه.

ص: ۵۰۵

در عام، اگر شک کنیم شک در مراد است یعنی نمی دانیم همه ی مطلقات اراده شده است یا بعضی از آنها بنا بر این اصاله العموم جاری می شود ولی در (بُعُولَتُهُنَّ) شک در مراد نداریم زیرا یقین داریم فقط رجعیات را شامل می شود نه همه ی مطلقات را. شک در کیفیت اراده است که آیا از باب استخدام است یا از باب مجاز عقلی در این حال نمی شود به اصاله العموم تمسک کرد.

نتیجه اینکه اصاله العموم در المطلقات محفوظ است و فقط می توان در ضمیر تصرف کرد و یا استخدام را در آن پیاده کرد و یا قائل به مجاز عقلی شد.

نقول: علماء از ابتدا یک اشتباهی را مرتکب شدند و آن اینکه تصور کرده اند ضمیر در (بُعُولَتُهُنَّ) به همه ی مطلقات بر نمی گردد بلکه به برخی از آنها بر می گردد. بر این اساس سه احتمال فوق را مطرح کرده اند و حال آنکه حق این است که به دلالت استعمالیه ضمیر به همه ی مطلقات بر می گردد چه رجعیه باشند و یا بائنه. بله به اراده ی جدیه، خصوص رجعیه اراده شده اند یعنی به وسیله ی دلیل خارجی و دلیل منفصل متوجه شدیم که مراد از آنها همه ی مطلقات نیست و مراد جدیه ی خصوص رجعیه است و سابقا گفتیم که دلیل منفصل سبب مجازیت نمی شود.

به عبارت دیگر دلیل خارجی می گوید که اراده ی جدیه هماهنگ با اراده ی استعمالیه نیست.

محقق خراسانی سابقا در بحث اینکه آیا تخصیص عام به مخصص متصل یا منفصل موجب مجازیت عام می شود یا نه قائل بود عدم مجازیت بود و گفت در متصل مانند اکرم العالم العادل، از باب تعدد دال و مدلول است و عالم در معنای خود و عادل هم در معنای خودش استعمال شده است و در مخصص منفصل هم قائل بود که تخصیص به اراده ی استعمالیه نخورده است بلکه به اراده ی جدیه خورده است به این معنا که وقتی مولی گفته است: اکرم العلماء، او علماء را در کل استعمال کرده است و بعد که خاص را آورده و گفته است لا تکرم الفساق من العلماء این تخصیص به اراده ی استعمالیه کار ندارد بلکه اراده ی جدیه ی مولی را تخصیص می زند و میزان در حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است. از این رو وقتی اراده ی استعمالیه دست نخورده است از این رو حقیقت است و مجازی در کار نیست.

ص: ۵۰۶

ما به محقق خراسانی می گوییم که چرا همین مطلب را در بحث ما جاری نمی کند و نمی گوید که ضمیر در (بُعُولَتُهُنَّ) به دلالت استعمالیه به کل مطلقات بر می گردد و بعد با دلیل منفصل کشف می شود که این خصوص رجعیات است و این سبب مجازیت نمی شود زیرا این دلیل، در اراده ی جدیه تصرف می کند نه در دلالت استعمالیه.

بنا بر این بایـد عنوان مسأله را عوض کرد. محقق خراسانی، صاحب معالم و قوانین همه می گویند که اگر عامی دارای حکمی باشـد و ضـمیری باشـد که به بعضـی از آن عام رجوع کنـد آیا این موجب تخصـیص عام می شود یا نه. حق این است که باید گفت، عـامی است دارای حکم و ضـمیری هم به همـان عـام بر می گردد ولی دلیل خارجی داریم که ضـمیر به همه ی عام بر نمی گردد بلکه به بعضی بر می گردد و ما به دلیل جدیه راهنمایی می کند.

آنچه تـا به حـال گفتیم عصـاره ی مطـالبی بود که از آیه الله بروجردی شـنیدیم و امـام قـدس سـره نیز همین مطلب را از ایشان گرفته است.

تخصیص عام به وسیله ی مفهوم ۹۲/۰۱/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تخصیص عام به وسیله ی مفهوم

الفصل الثانی عشر: آیا می توان عام را به وسیله ی مفهوم تخصیص زد؟

گاه انسان عام را با منطوق تخصـیص می زند و در آن شـکی نیست ولی بحث در این است که آیا با مفهوم هم می توان آن را تخصـیص زد یا نه به این گونه که یک جمله به شکل عام وارد شده است و جمله ی دیگری هم هست که مفهومش با عام در تضاد است.

ص: ۵۰۷

چند مطلب را به عنوان مقدمه بیان می کنیم:

المقدمه الاولی: علت مطرح کردن این مسأله چیست؟

اصولیون دیده اند که اگر دلیل اول منطوق باشد و دلیل دوم که مخصـص است آن هم منطوق باشد مشکلی ندارد و به راحتی دومی اولی را تخصیص می زند. مانند اینکه مولی می فرماید: اکرم العلماء و شش ماه بعد می فرماید: لا تکرم العالم الفاسق.

اگر دلیل اول منطوق باشد و دلیل دوم مفهوم باشد، از آنجا که مفهوم از نظر دلالت ضعیف است این بحث مطرح می شود که آیا با چیزی که دلالتش ضـعیف است می توان منطوق را که دلالتش قوی است تخصیص زد یا نه. این سبب شده است که این بحث را مطرح کنند.

المقدمه الثانیه: بحث صغروی است یا کبری؟

آیا بحث صغروی است یعنی جمله ی دوم مفهوم دارد یا نه یا اینکه کبروی است یعنی مفهوم هست، ولی آیا می تواند مخصص باشد یا نه.

واضح است که بحث کبروی است نه صغروی.

المقدمه الثالثه: تقسیم مفهوم

مفهوم به مخالف و موافق تقسیم می شود:

مفهوم مخالف آن است که در آن مفهوم با منطوق در کیف با هم مخالف باشند (یکی مثبت باشد و یکی منفی) مانند: (ان اکرمک زید فاکرمه) که مفهومش این است که (ان لم تکرمه زیدا فلا تکرمه.)

مفهوم موافق آن است که مفهوم و منطوق با هم کیف یعنی در سلب و ایجاب یکی هستند. مانند: فلا تقل لهما افّ (۱) که مفهوم آن این است که به طریق اولی فلا تشتمهما و لا تضربهما و هکذا.

ص: ۵۰۸

۱- (۱) اسراء، آیه ی ۲۳.

المقدمه الرابعه: تقسیم مفهوم موافق

گاه مفهوم موافق اولویت هم دارد مانند مثال فلا تقل لهما افّ (۱) ولی گاه اولویت ندارد مانند اینکه رسول خدا (ص) فرمود: لا تشرب الخمر لکونه مسکر. ما می گوییم: اگر به سبب مسکر بودن حرام است اختصاص به خمر ندارد بلکه فقاع که آب جو است را هم شامل می شود. فقاع از خمر اضعف است و اولویتی در کار نیست ولی مفهوم، آن را شامل می شود.

هکذا رسول خدا (ص) فرموده است: لا تاکل ذبیحه المشرک و ما متوجه می شویم که ذبیحه ی نصرانی و یهودی را هم نباید خورد. چون یهودی و نصرانی اضعف از مشرک است اولویتی در کار نیست. ولی اگر رسول خدا (ص) می فرمود: لا تاکل ذبیحه الیهودی به طریق اولی عدم اکل ذبیحه ی مشرک فهمیده می شد.

المقدمه الخامسه: معنای مفهوم

در سابق در معنای مفهوم گفتیم: المفهوم حکم غیر مذکور لموضوع مذکور. یعنی حکم در مفهوم نیست ولی موضوع ذکر شده است. به عبارت دیگر موضوع در منطوق و مذکور یکسان است مثلا در ان جاء زید فاکرمه که مفهوم آن این است ان لم یجیء زید فلا تکرمه. ولی حکم در منطوق مذکور است ولی در مفهوم مذکور نیست (یعنی حکم مفهوم از منطوق فهمیده می شود و مولی به آن نطق نکرده است.)

اما در مفهوم موافق عکس است یعنی حکم مذکور است ولی موضوع مذکور نیست. مثلا در لا تشرب الخمر لانه مسکر، موضوع که فقاع است مذکور نیست ولی حکم آن که لا تشرب است مذکور می باشد.

۱- (۲) اسراء، آیه ی ۲۳.

اذا علمت هذا فاعلم ان البحث یقع فی مقامین:

المقام الاول: تخصیص العام بالمفهوم الموافق

المقام الثانی: تخصیص العام بالمفهوم المخالف

اما المقام الاول: سه دلیل آورده اند که می توان عام را به مفهوم موافق تخصیص زد:

الدلیل الاول: اتفاق الاصولیین.

این دلیل بسیار ضعیف است زیرا در مسائل اصولی اتفاق علماء حجّت نیست. اتفاق ایشان در مسائل فقهیه حجّت است.

مضافا بر اینکه چنین اتفاقی در کار نیست. ابن حاجب کتابی دارد به نام مختصر الاصول که ۴۱ شرح بر آن نوشته شده است که یکی از آنها شرح فردی به نام عضد الدین ایجی می باشد. او در شرح خود می گوید: الاظهر ان المفهوم الموافق یکون مخصصا للعام. او تعبیر به الاظهر می کند که از آن استفاده می شود مسأله اتفاقی نیست و قول مخالف هم وجود دارد.

الدلیل الثانی: هم عام دلیل شرعی است و هم مفهوم موافق وقتی هر دو دلیل هستند چرا نباید بین آن دو جمع کنیم. با تخصیص زدن عام به مفهوم موافق در واقع به هر دو دلیل عمل کرده ایم.

این دلیل متقن و صحیح است زیرا الجمع مهما امکن اولی من الترک.

الدلیل الثالث: آیت الله حکیم در حاشیه ی خود بر کفایه به این دلیل اشاره می کند و می فرماید: اگر ما مفهوم موافق را کنار بگذاریم این کار موجب می شود که منطوق را هم کنار بگذاریم. زیرا اگر در آیه ی فلا تقل لهما افّ (1) اخذ به مفهوم نکنیم و بگوییم: ضرب و شتم آنها جایز است به طریق اولی افّ هم جایز خواهد بود.

۱- (۳) اسراء، آیه ی ۲۳.

یلاحظ علیه: کلام ایشان در مفهوم موافقی که اولویت دارد صحیح است ولی در مفهوم موافقی که اولویت ندارد جاری نیست. زیرا در مورد لاـ تشرب الخمر اگر قائل به مفهوم نشویم و نگوییم که فقاع هم جایز نیست این سبب نمی شود که بگوییم حتی خمر که اقوی است هم جایز الشرب است.

اما المقام الثانی: تخصیص العام بالمفهوم المخالف

مثلا امام علیه السلام می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. این عام است و مفهوم آن این است: الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شیء او کل شیء. در کنار این عام یک عام دیگر است که روایت محمد بن اسماعیل بن بزیع است که در مورد چاه بیان شده است که امام علیه السلام می فرماید: ماء البئر واسع لم ینجسه شیء الا اذا تغیر ریحه او طعمه او لونه.

روایت اول می گوید که آب اگر کر است نجس نمی شود. مفهوم آن این است که اگر قلیل است حتما نجس می شود. دلیل دوم می گوید: چاه مطلقا چه به اندازه ی کر باشد یا کمتر نجس نمی شود مگر اینکه یکی از سه خصوصیت آن تغییر کند. حال می خواهیم با مفهوم قضیه ی اولی قضیه ی ثانیه را تخصیص بزنیم. یعنی ماء البئر واسع اذا کان بقدر الکر و الا اگر کمتر از کر باشد نجس می شود.

ههنا اقوال ثلاثه:

قول به جواز تخصیص قضیه ی دوم با مفهوم قضیه ی اولیقول به عدم جوازقول به تفصیل. محقق خراسانی در کفایه برای این مسأله دوازده صورت بیان کرده است: گاه منطوق و مفهوم در کلام واحد می باشند. مانند: اکرم العلماء ان احسنوا.

گـاه منطوق و مفهوم در دو کلام هستند ولی پیوسته می باشند. مانند: آیه ی نبا: إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصيبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ (۱) صدر آیه مفهوم دارد یعنی برای خبر عادل لازم نیست تبین کرد ولی ذیلش حتی تبین را برای عادل هم شرط می داند زیرا می گوید: مبادا ندانسته کاری کنید. این کار هم در عادل جاری است و هم در فاسق.

گاهی بین منطوق و مفهوم فاصله است مانند: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء که مفهوم دارد و منطوق در حدیث دیگری است که در مورد ماء البئر است.

بعد اضافه می کند:

گاه هم عموم از مقدمات حکمت فهمیده می شود و هم مفهوم.

گاه عموم و مفهوم هر دو از لفظ فهمیده می شود.

گاه مفهوم را از مقدمات حکمت متوجه می شویم و عام را از دلالت لفظی.

گاه عکس مورد فوق است.

این چهار مورد ضرب در سه مورد بالا موجب می شود که به عدد دوازده دست یابیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

تخصیص عام به مفهوم قضیه ی دیگر ۹۲/۰۱/۱۳

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تخصیص عام به مفهوم قضیه ی دیگر

بحث در تخصیص عام به مفهوم قضیه ی دیگر است. در جلسه ی قبل مقدمات این بحث را مطرح کردیم. بحث امروز را با ذکر مثالی پی می گیریم.

امام علیه السلام می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء. مفهوم آن این است که اگر کمتر از کر باشد ینجسه کل شیء.

۱- (۴) حجرات، آیه ی ۶.

دلیل دیگری هم در مورد ماء البئر وارد شده است که ماء البئر واسع لا ینجسه شیء. این حدیث عام است و آب چاه را چه کر

باشد و چه کمتر از آن شامل می شود.

حدیث اول می گوید آب فقط باید کر باشد تا چیزی آن را نجس نکند ولی حدیث دوم می گوید: آب چاه چه کر باشد و چه قلیل نجس نمی شود. بحث در این است که آیا با مفهوم قضیه ی اول می توان قضیه ی دوم را تخصیص زد و گفت حتی ماء بئر هم اگر کمتر از کر باشد نجس می شود.

محقق خراسانی برای این مسأله دوازده صورت بیان کرده است که در جلسه ی قبل آنها را ذکر کردیم. مجموع این صور را می توان در چهار بخش بیان کرد و آن اینکه:

گاه هم مفهوم را از دلالت وضعیه استفاده می کنیم و هم عام را. گاه هر دو مستند به مقدمات حکمت هستند.مفهوم مستند به دلالت لفظیه است و عام مستند به مقدمات حکمت (این قول مختار محقق خراسانی است.)مفهوم مستند به مقدمات حکمت است ولی عام مستند به دلالت لفظیه (این قسم در کفایه نیست.)

اما القسم الاول: مثال فوق مربوط به همین قسم است. در روایت آب کر، مفهوم مستند به دلالت وضعیه است زیرا هیئت جمله ی شرطیه وضع شده است برای: الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء.

دلالت روایت آب کر هم وضعی است زیرا نکره (ماء البئر) در سیاق نفی (لا ینجسه) افاده ی عموم می کند.

ص: ۵۱۳

محقق خراسانی قائل است که این دو با هم تعارض می کنند و هیچ یک را نمی توان بر دیگری مقدم داشت. در نتیجه به اصل عملی رجوع می کنیم که عبارت است از: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. یا اینکه به استصحاب حالت سابقه مراجعه می کنیم.

اما القسم الثانی: موردی که دلالت هر دو از باب اطلاق است و بر اساس مقدمات حکمت آن را متوجه می شویم.

محقق خراسانی قائل است در اینجا هم نمی شود یکی را بر دیگری مقدم داشت و به عبارت دیگر اصلا نمی توان مقدمات حکمت را جاری کرد زیرا هر کدام این صلاحیت را دارد که قرینه بر ضد دیگری باشد در نتیجه مقدمات حکمت در اینجا تام نیست. (مقدمات حکمت متشکل از سه مقدمه است که یکی از آنها این است که قرینه بر خلاف موجود نباشد ولی در ما نحن فیه هر کدام قرینه بر خلاف دیگری است.)

بر این اساس، در قسم قبل کار به تعارض کشیده می شد ولی هیچ یک بر دیگری مقدم نبود ولی در این حال اصلا مقدمات حکمت کافی نیست تا اطلاق ثابت شود و کار به تعارض بیانجامد.

اما القسم الثالث: موردی که مفهوم به دلالت وضعیه ثابت می شود ولی عام به دلالت اطلاقیه می باشد.

در این حال مفهوم را مقدم می کنند زیرا دلالت وضعیه قوی تر از دلالت اطلاقیه می باشد. دلالت وضعیه معلق بر این نیست که مخالف داشته باشد یا نه ولی دلالت اطلاقیه مقید به این است که مخالف نداشته باشد از این رو دلالت لفظیه مقدم می باشد.

ص: ۵۱۴

مثال: خداوند می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَهٍ (1) صدر این آیه به دلالت وضعیه است زیرا متشکل از هیئت جمله ی شرطیه است که همان گونه که گفتیم دلالت بر الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء می کند. یعنی برای خبر فاسق باید تبین کرد ولی برای خبر عادل نه.

اما ذیل آیه به دلالت اطلاقیه است و آن اینکه خداوند می فرماید: مبادا از روی جهالت به جمعی تعرض کنید. در این حال اگر ملاک دوری از جهالت است حتی در خبر عادل هم باید تحقیق کرد که مبادا اشتباه کرده باشد. (به همین کسانی که قائل به عدم مفهوم در آیه هستند به معارضه ی صدر و ذیل استناد می کنند. محقق خراسانی قائل است که دلالت لفظیه مقدم می شود.)

در این حال اطلاق در ذیل آیه منعقد نمی شود زیرا قرینه بر خلاف وجود دارد که همان مفهوم در بخش اول آیه است.

اما القسم الرابع: موردی که مفهوم به دلالت اطلاقیه باشد ولی مفهوم به دلالت وضعیه.

در این قسم هم قاعدتا باید دلالت لفظیه مقدم شود.

یلاحظ علیه: در جلسه ی قبل در بیان مقدمات این مبحث گفتیم که بحث در جایی است که هم مفهوم وجود داشته باشد و هم عام. در این فروضی که محقق خراسانی بیان کرده است فقط در صورت دوم هر دو باقی است و آن اینکه عام و مفهوم هر دو به دلالت وضعیه است. در سایر شقوق یا نه عام محقق است نه مفهوم و آن جایی است که دلالت هر دو به دلالت اطلاقیه است و گاه یکی نیست و آن موردی است که یکی به دلالت اطلاقیه باشد و دیگری وضعیه. این موارد خلف فرض است زیرا فرض در جایی است که دو محقق باشد و تعارض رخ دهد.

۱- (۱) حجرات، آیه ی ۶.

القول الرابع: قول محقق بروجردی

محقق بروجردی قائل است که مفهوم بر عام مقـدم است زیرا این دو از باب مقید و مطلق است زیرا مفهوم جنبه ی مقیدی دارد و عام جنبه ی مطلقی. واضح است که مقید باید بر عام و مطلق مقدم شود.

بنـا بر این در مثـال مـاء کر و مـاء بئر. روایت ماء بئر، روایت ماء بئر را مقیـد می کنـد در نتیجه ماء البئر بایـد کر باشـد تا نجس نشود.

یلاحظ علیه: بحث در مقید و مطلق نیست بلکه بحث در مفهوم و عام می باشد. ایشان مسأله را از مجرایش خارج کرده است و مفهوم را مقید و عام را مطلق کرده است.

القول الخامس: للمحقق النائینی

کلام ایشان قریب به کلام محقق بروجردی است و آن اینکه می فرماید: مفهوم اخص است و عام اعم می باشد و اخص بر عام مقدم می شود. (محقق بروجردی روی مقید و مطلق تکیه می کند و محقق نائینی بروی اخص و عام بودن)

یلاحظ علیه: همان اشـکالی که بر قول قبل مطرح کردیم بر این قول هم بار می شود. به عبارت دیگر ممکن است موردی پیـدا شـود که هم مفهـوم باشـد و هم عـام ولی نه اخص و اعم باشـند و نه مفهوم و مقیـد مثلاـ: مولی می گویـد: (اکرم العلمـاء) این عبارت عام است در کلام دیگر می فرماید: (اکرم فساق العلماء ان احسـنوا) که مفهوم آن این است که اگر فساق علماء احسان نکنند آنها را اکرام نکنید. در این دو مثال سخن از عام و خاص و مطلق و مقید نیست.

ص: ۵۱۶

القول السادس: و هو قولنا

بایـد تابع مورد بود و نمی توان ضابطه ی کلیه ای را ارائه کرد. گاه ممکن است مفهوم اقوی باشد و گاه ممکن است عام اقوی باشد و گاه نیز هر دو مساوی باشند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد برای شفاف شدن این بحث به نمونه هایی اشاره می کنیم.

تعارض عام با مفهوم قضیه ی دیگر ۹۲/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تعارض عام با مفهوم قضیه ی دیگر

بحث در این است که اگر عامی داشته باشیم و قضیه ی دیگری که مفهوم آن با عام معارض باشد آیا می توان با مفهوم آن قضیه، عام را تخصیص زد یا نه.

اقوال پنج گانه ای را در این مورد نقل کردیم ولی به قول ششم رسیدیم که مختار ما بوده است و آن اینکه در این مورد نمی توان ضابطه ی کلیه ای را ارائه کرد و بایـد مورد به مورد بررسی نمود. گاه عام مقدم است و گاه مفهوم و در مواردی نیز باید توقف کرد.

مثال اول: آیه النبأ و تعارض المفهوم مع التعلیل

خداونـد می فرمایـد: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا أَنْ تُصیبُوا قَوْماً بِجَهالَةٍ (۱) صـدر آیه دلالت بر مفهوم دارد یعنی اگر فاسـقی خبر آورد بایـد تبین کرد و مفهوم آن این است که خبر عـادل احتیـاج به تبین نـدارد. (در سابق هم گفتیم که هیئت جمله ی شرطیه دلالت دارد بر الثبوت عند الثبوت و الانتفاء عند الانتفاء)

۱- (۱) حجرات، آیه ی ۶.

ذیـل آیه در مقـام بیـان تعلیـل است که چرا بایـد در خبر فـاسق تبین کنیم و آن اینکه مبـادا از روی نـادانی به قومی صـدمه ای برسانیم و بعد متوجه شویم خبر فاسق اشتباه بوده و پشیمان شویم.

این تعلیل عام است و حتی خبر عادل را هم شامل می شود زیرا عادل هم چه بسا اشـتباه کنـد در نتیجه در مورد خبر او هم باید تبین کرد تا مبادا از روی جهل به کسی آسیب برسانیم.

در اینجا ابتدا دو نظر را ذکر می کنیم و بعد نظر خود را بیان می کنیم:

نظر اول: شیخ انصاری در رسائل می فرماید: تعلیل بر مفهوم مقدم است زیرا قبح اصابت از روی جهل اختصاص به فاسق ندارد و عادل را هم شامل می شود. اینکه انسان ندانسته به کسی صدمه بزند خبر عادل را هم شامل می شود.

بنا بر این آیه، دلالتی بر حجیت قول عادل ندارد زیرا ذیل آیه که تعلیل است مفهوم آیه را از بین می برد.

یلاحظ علیه: این نظریه صحیح نیست زیرا جهالت به دو معنا می آید. گاه به معنای ندانستن است. اگر چنین باشد حق با شیخ انصاری است.

ولی گاه جهالت به معنای نادانی و چیزی که ضد حکمت و عقل است می آید. بر این اساس اگر کسی به قول فاسق عمل کند نادانی است ولی اگر کسی به قول عادل عمل کند که هرگز دروغ نمی گوید این عین حکمت است و نادانی نمی باشد.

کسانی که اشکال فوق را به آیه بار کرده اند در واقع جهالت را به معنای ندانستن گرفته اند و حال آنکه جهالت در قرآن بیشتر به معنای نادانی آمده است مثلاـ در سوره ی انعام می خوانیم: کَتَبَ رَبُّکُمْ عَلی نَفْسِهِ الرَّحْمَهَ أَنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْکُمْ سُوءاً بِجَهالَهٍ ثُمَّ تابَ مِنْ بَعْدِهِ وَ أَصْلَحَ فَأَنَّهُ غَفُورٌ رَحیمٌ (۱) جهالت در این آیه به معنای ندانستن مسأله نیست زیرا در این صورت فرد اگر مقصر نباشد معذور خواهد بود. جهالت در این آیه به معنای عمل از روی نادانی است به همین دلیل خداوند می فرماید: بعد اگر توبه کند و خود را اصلاح نماید خداوند از او می گذرد.

۱- (۲) انعام، آیه ی ۵۴.

در آیه هم اگر کسی که عادل است و هرگز دروغ نمی گوید، خبری به ما بگوید در این حال می توان به قول او عمل کرد. (هرچند او هم ممکن است گاه اشتباه کند)

نظر دوم: محقق نائینی عکس کلام شیخ را بیان می کند و می فرماید: مفهوم بر عام مقدم است به دلیل اینکه وقتی مفهوم منعقد شد، قول عادل حجتی از حجج خداوند می شود. در این حال عمل به آن عمل از روی ندانستن و جهالت نیست بلکه از روی دانستن و علم می باشد. (ایشان جهالت را به معنای دانستن می گیرد که مخالف نظر ماست.)

حتی ایشان اضافه می کنند که مفهوم حاکم بر تعلیل است و تعلیل را تفسیر می کند.

یلاحظ علیه: ایشان در اینکه مفهوم را بر عام مقدم کرده مسیر صحیح را پیموده است ولی ما منکر عموم ذیل آیه هستیم و قائل هستیم جهالت به معنای نادانی است نه ندانستن.

ما حکومت را قبول نداریم زیرا حکومت تابع لسان دلیل است یعنی لسان دلیل باید به گونه ای باشد که بگویند: هذا حاکم و هذا محکوم.

مثلاـ در قرآن می خوانیم: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذَرُوا ما بَقِیَ مِنَ الرِّبا (۱) بعد امام علیه السلام در حدیثی می فرماید: لا ربا بین الزوج و الزوجه

یا اینکه در حدیثی می خوانیم: اذا شککت فابن علی الاکثر

بعد در دلیل دیگر می خوانیم: لا شک للامام مع حفظ الماموم و یا لا شک للماموم مع حفظ الامام.

۱- (۳) بقره، آیه ی ۲۷۸.

این در حالی است که مفهوم (در آیه ی نبأ و در سایر موارد) لسان ندارد تا بحث حاکم و محکوم مطرح شود.

بنا بر این مفهوم وجود دارد ولی چون عامی نیست چیزی هم با آن معارضه نمی کند.

مثال دوم: تعارض مفهوم شرطیه الکر مع سعه ماء البئر.

در ایام قدیم حمام نبوده است بلکه غدیرها و محل های اجتماع آبی بوده است که در آن حمام کرده و یا غسل می کردند. راوی از امام علیه السلام سؤال می کند که آبی است که سگ از آن آب می خورد، جنب غسل می کند و دواب در آن وارد می شوند. آیا نجس است و یا پاک می باشد.

امام علیه السلام می فرماید: الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء.

معنای این روایت این است که اگر آب به حد کر باشد نجس نمی شود و الا نجس می شود.

در روایت دیگری از محمد بن اسماعیل بن بزیع از امام هشتم علیه السلام می خوانیم که فرمود: ماء البئر واسع لا ینجسه شیء الا اذا تغیر لونه او طعمه او ریحه لان له الماده.

این حدیث عام است و آب چاه را چه کر باشد و چه کمتر از آن شامل می شود.

بین مفهوم روایت اولی و این روایت عموم و خصوص من وجه است یعنی در دو جا از هم جدا می شوند و در یک جا با هم جمع می شوند.

در مثال فوق گاه آبی هست کر و آب چاه نیست

گاه آب چاهی هست که کر می باشد.

ولی گاه هم آب چاه است و هم قلیل در این حال مفهوم دلیل اول می گوید: هنگام ملاقات با نجس، نجس می شود چون کر نیست ولی دلیل دوم عام است و می گوید: حتی اگر قلیل هم باشد نجس نمی شود چون ماده دارد.

بحث در این است که در این صورت که تعارض پیش می آید کدام یک مقدم است.

ما می گوییم: روایت آب چاه که می گوید نجس نمی شود دارای تعلیل است و آن اینکه آب چاه ماده دارد یعنی به آب های زیرزمینی وصل است و اگر از آن آبی برداشت کنیم جایگزین می شود.

در این حال عرف، این را بر مفهوم روایت آب کر مقدم می کند. بنا بر این اگر آب چاه قلیل هم باشد چون ماده دارد و به بستر آب زیرزمینی متصل است با ملاقات نجس، متنجس نمی شود.

در این مثال بر خلاف مثال قبلی عام بر مفهوم مقدم می شود زیرا عام معلل است.

به بیان دیگر، آب چاه اگر کر باشد که دیگر احتیاج به تعلیل ندارد زیرا آب کر متنجس نمی شود.

از سوی دیگر اگر آب بئر قلیل باشد و با ملاقات نجس متنجس شود در این حال تعلیل امام علیه السلام لغو خواهد بود. زیرا اگر کر باشد که احتیاج به تعلیل ندارد و اگر قلیل هم باشد و نجس شود دیگر تعلیل امام علیه السلام جایگاهی نخواهد دارد و لغو خواهد بود. بنا بر این تعلیل مذکور، ناظر به آب قلیل است و این موجب می شود که بر مفهوم روایت آب کر مقدم شود.

ص: ۵۲۱

مثال سوم: تعارض طهاره الماء مع المفهوم

خداوند در قرآن می فرماید: وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً [(۱)] و در روایت نیز می خوانیم: خلق الله الماء طهورا.

اگر آب مزبور کر باشد واضح است که پاک می باشد. حتی به دلیل اینکه این دلیل عام است اگر کمتر از کر هم باشد در این حال باید پاک باشد حتی اگر با نجس ملاقات کند.

عموم این دلیل با مفهوم روایت آب کر در تعارض است ولی واضح است که مفهوم روایت آب کر را مقدم می کنیم چون آیه ی فوق ناظر به مقام تشریع است و ناظر به حکم طبیعت آب است یعنی طبیعت آب، پاک بودن است ولی ناظر به عوارضی مانند ملاقات با نجاست نیست به همین دلیل مفهوم روایت آب کر بر آن مقدم می باشد در نتیجه اگر آب کمتر از کر باشد و با نجس ملاقات کند متنجس می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ فصل بعد می رویم و آن اینکه اگر چند جمله باشد و بعد از آنها استثنایی ذکر شود مثلا مولی می گوید: اکرم العلماء، اکرم التجار و اکرم الطلاب الا الفساق این استثناء به جمله ی اخیر می خورد یا به همه جملات.

استثناء بعد از ذکر چند عام ۹۲/۰۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: استثناء بعد از ذکر چند عام

الفصل الثانی عشر: این فصل سابقه ی طولانی دارد و آن اینکه اگر چند عام در کنار هم باشند و در آخر یک استثناء آمده باشد آیا فقط به اخیر راجع است یا به همه بر می گردد.

۱- (۴) فرقان، آیه ی ۴۸.

مثلا در قرآن می خوانیم: (وَ الَّذينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ (زنان عفیف یا زنان شوهردار) ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانينَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ إِلَّا الَّذينَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِكَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيمٌ) [(۱)]

خداوند در این آیه برای کسانی که به محصنات تهمت عمل ناشایست می زنند سه حکم مشخص می کند: تازیانه، عدم قبول شهادت و فسق. بعد استثنائی را مطرح می کند (الا الذین تابوا) که بحث است آیا فقط به فسق راجع است یا به همه ی موارد یعنی با توبه فقط فسقشان برطرف می شود یا اینکه تازیانه و عدم قبول شهادت هم رفع می شود.

در این مثال موضوع یکی است ولی احکام مختلف است. گاه علاوه بر حکم، موضوع نیز موضوع نیز متعدد است مانند: اکرم العلماء، اطعم التجار و احسن الطلاب الا الفساق. به هر حال این در اصل مسأله تفاوتی ایجاد نمی کند.

فیقع الکلام فی مقامین:

المقام الاول: مقام ثبوت

در این مقام بحث می کنیم آیا از نظر قواعد عربی این امکان وجود دارد که استثناء به همه بر گردد؟

محقق خراسانی می فرمایـد: در امکان نباید بحث کرد زیرا شـکی در آن وجود ندارد زیرا (الاّ) فقط اخراج می کند چه مخرج عنه یکی باشد و چه متعدد. مخرَج هم گاه یکی است مانند الا زیدا و گاه متعدد است مانند الا زیدا و بکرا و عمروا.

۱- (۱) نور، آیه ی ۴ و ۵.

آیت الله بروجردی در امکان دو اشکال مطرح می کند:

اشکال اول: استعمال لفظ واحد در اکثر از معنا.

معانی حرفیه معانی ای هستند لحاظی که در متعلق خود فانی هستند. مثلا در (صرت من البصره الی الکوفه) (من) در سیر و بصره فانی می شود.

(الا) هم حرف است و وقتی به عام اخیر برگشت دیگر در آن فانی می شد و استعمال از باب فناء اللفظ فی معنی می باشد و اگر بخواهد بار دیگر به دومی و سومی برگردد لازم می آید که در اکثر از معنا به کار رود.

اشکال دوم: این کار مستلزم آن است که شیء واحد متعدد شود.

حروف مانند الا جنبه ی ربطی دارند و کارشان ایجاد رابطه است. وقتی (الا) ایجاد رابطه ی واحدی کرد دیگر نمی تواند برای کار دیگری رابطه ی دیگری ایجاد کند.

یلاحظ علیه: این دو اشکال که روحش به یک اشکال بر می گردد وارد نیست. زیرا مشکل ما در (الا) نیست. الا فقط در یک معنی به کار رفته است و آن استثناء است. اگر تعدد استفاده می شود آن به سبب مستثنی است یعنی به گونه ای است که قابلیت دارد هم بر عام اخیر منطبق شود و هم بر عام های قبلی. بنا بر این کثرت از ناحیه ی مستثنی است نه از ناحیه ادات استثناء که معنای حرفی دارند. با این بیان هر دو اشکال رفع می شود. معنای حرفی در یک معنا استعمال شده است و یک رابط هم بیشتر نیست با این حال تعدد از مستثنی استفاده می شود.

ص: ۵۲۴

المقام الثانی: مقام اثبات (یا مقام استظهار)

تا به حال از امکان و عدم امکان سخن گفتیم ولی باید ببینیم که در مقام عمل، عرف کدام را متوجه می شود و کدام اتفاق افتاده است.

محقق خراسانی می فرماید: بر خلاف مقام ثبوت، در این مقام، کلام مجمل است و نمی دانیم آیا به اخیر راجع است یا به همه. این به سبب آن است که استثناء این قابلیت را دارد که به هم برگردد. بله قدر متیقن این است که به اخیر راجع است ولی در غیر آن را نمی دانیم.

بعد اضافه می کند ان قلت: اصاله العموم اقتضاء می کند که عام اول و دوم به عموم خود باقی هستند و در نتیجه استثناء فقط به اخیر خورده است.

در جواب می فرماید: قلت: اصاله العموم در جایی جاری می شود که در اصل تخصیص شک کنیم ولی با این شرط که محفوف به قرینه ای که این صلاحیت را دارد بر خلاف عموم دلالت کند وجود نداشته باشد. این در حالی است که این قرینه در ما نحن فیه وجود دارد و آن استثناء است که می تواند به همه بر گردد و همه ی عام ها را تخصیص زند.

اللّهم الا ان یقال: اصاله العموم یک اصل تعبدی است در نتیجه می توان آن را در عام اول و دوم اجرا کرد.

البته این نکته را هم اضافه می کند که حتی اگر قائل شدیم اصاله العموم یک اصل تعبدی است این شرط هم باید باشد که عموم، عموم لفظی باشد و الا اگر اطلاقی باشد و ناچار باشیم از مقدمات حکمت استفاده کنیم دیگر حکم چنین نیست زیرا یکی از مقدمات حکمت این است که قرینه ی صالحه بر خلاف نباشد و حال آنکه استثناء این قرینیت را داراست.

ص: ۵۲۵

یلاحظ علیه: اصاله العموم هرگز اصل تعبـدی نیست. بلکه صـرفا عقلی است بنا بر این چه قرینه ی صالحه باشـد یا نه فرقی نمی کنـد. بله اگر قرینه ی مزبور قطعی بود که شکی در کـار نبود و حتما عام را تخصـیص می زد. حال که قرینه ظنیه است، اصاله العموم برای همین آمده است که این ظنون را مرتفع کند.

بنا بر این به نظر ما کلام مجمل نیست غایه ما فی الامر باید استظهار کنیم که استثناء علاوه بر اخیر آیا به ما قبل هم راجع است یا نه.

حال باید استظهار کنیم که استثناء آیا فقط به اخیر بر می گردد یا به هم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد تفصیل محقق نائینی را مطرح می کنیم.

استثناء بعد از ذکر چند عام – تخصیص قرآن به خبر واحد ۹۲/۰۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: استثناء بعد از ذکر چند عام تخصیص قرآن به خبر واحد

سخن در این است که و آن اینکه اگر چنـد عـام در کنـار هم باشـند و در آخر یک اسـتثناء آمـده باشـد آیا فقط به اخیر راجع است یـا به همه بر می گردد. شأن نزول این بحث آیه ی رمی است قرآن می خوانیم: (وَ الَّذینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ (زنان عفیف یا زنان شوهردار) ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَهِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانینَ جَلْدَهً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَهً أَبَداً وَ أُولئِکَ هُمُ الْفاسِقُونَ إِلاَّ الَّذینَ تابُوا مِنْ بَعْدِ ذلِکَ وَ أَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحیمٌ) (۱)

ص: ۵۲۶

۱- (۱) نور، آیه ی ۴ و ۵.

خداوند در این آیه برای کسانی که به محصـنات تهمت عمل ناشایست می زنند سه حکم مشخص می کند: تازیانه، عدم قبول شهادت و فسق. بعـد اسـتثنائی را مطرح می کند (الا الذین تابوا) که بحث است آیا فقط به فسق راجع است یعنی اگر توبه کنند هرچنـد شـلاق می خورنـد و شـهادتشان قبول نمی شود ولی دیگر فاسق نیسـتند بلکه عادل می شونـد یا به همه ی موارد بر می گردد.

محقق خراسـانی قائل بود که کلام مجمل است. قـدر متیقن این است که عام اخیر تخصـیص خورده است ولی عام های قبل از آن مجمل هستند.

محقق نائینی در اینجا تفصیلی دارد و آن اینکه

عقد الوضع (یعنی موضوع) در آخر تکرار شود این کار مانع از این است که استثناء به غیر اخیر راجع شود. مثلا در آیه ی فوق

رمی محصنات بدون داشتن شاهد، موضوع است. حکم آن هم دو مورد بیان شده است که عبارت است از (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِینَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً) بعد دوباره موضوع تکرار می شود و آنی که خداوند می فرماید: (وَ أُولئِکَ) سپس حکم سوم را بیان می کند که (هُمُ الْفاسِقُونَ) است. تکرار موضوع موجب می شود که استثناء فقط به اخیر برگردد. کأنه استفاده از عبارت : (وَ أُولئِکَ) سدی می شود که نمی گذارد استثناء به ما قبل از آن برگردد.اما اگر موضوع را تکرار نکند یعنی عقد الوضع را در ابتدا بگوید و بعد از آن از ضمائر استفاده کند مثلا بگوید: اکرم العلماء، و اطعمهم و سلم علیهم الا الفساق منهم. در اینجا استثناء به همه بر می گردد زیرا در وسط حائلی در کار نیست.اما اگر عقد الوضع را در وسط تکرار کند مثلا بگوید: اکرم العلماء و سلم الطلاب و اطعمهم الا الفساق منهم. دوباره عقد الوضع سدی می شود که نمی گذارد استثناء به ما قبل از عقد الوضع بر گردد.

یلاحظ علیه: ما در قسم اول کلام ایشان اشکال داریم و آن اینکه تکرار عقد الوضع نمی تواند مانع باشد زیرا عبارت : (وَ أُولئِکَ) تکرار عقد الوضع اول است و چیز بیگانه ای نیست. اولئک در واقع همان (هم) می باشد که ضمیر است.

از این عبارت می توانیم یک قاعده ی کلیه ای را استنباط کنیم و آن اینکه اگر عقد الوضع واحد است و مباین نیست هر چند بار که تکرار شود اشکالی ایجاد نمی کند و استثناء به همه بر می گردد.

ولی اگر عقد الوضع ها مباین باشد مانند: اکرم العلماء و سلم علی الطلاب و اضفهم الا الفساق در اینجا عقد الوضع اول عبارت است از علماء و عقد الوضع دوم عبارت از طلاب است. در اینجا عقد الوضع دوم همانند سدی می شود که نمی گذارد استثناء به ما قبل راجع باشد.

بنابراین ما بین مباین بودن و عدم و مباین بودن عقد الوضع ها تفصیل قائل می شویم.

اتفاقا روایتی دارد که بیانگر این است که استثناء به همه بر می گردد:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ وَ حَمَّادٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَقْذِفُ الرَّجُلَ فَيُجْلَدُ حَدّاً ثُمَّ يَتُوبُ وَ لَا يُعْلَمُ مِنْهُ إِلَّا خَيْراً أَ تَجُوزُ شَهَادَتُهُ قَالَ نَعَمْ (این نشان می دهد که امام علیه السلام در آیه ی مزبور استثناء را به همه راجع دانسته است.) مَا يُقَالُ عِنْدَكُمْ (شاید راوی شیعه نبوده است که امام علیه السلام چنین سؤالی می کند.) قُلْتُ يَقُولُونَ تَوْبَتُهُ فِيمَا بَيْنَهُ وَ بَيْنَ اللَّهِ وَ لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ أَبَداً فَقَالَ بِئْسَ مَا قَالُوا كَانَ أَبِي (امام باقر علیه السلام) يَقُولُ إِذَا تَابَ وَ لَمْ يُعْلَمْ مِنْهُ إِلَّا خَيْراً جَازَتْ شَهَادَتُهُ (۱) نکته ی آن هم روشن است زیرا وقتی فرد توبه کند و در نتیجه دیگر فاسق نباشد، شهادتش هم باید قبول باشد.

ص: ۵۲۸

۱- (۲) کافی، ج ۷، ص ۳۹۷، حدیث ۲.

بله روایت خاص داریم که اگر حد برای کسی با بینه ثابت شده باشد توبه کردن مسقط حد نیست ولی اگر با اقرار به جرم اعتراف کند و بعد توبه کند حد ساقط می باشد.

الفصل الثالث عشر: امام قدس سره این فصل را مطرح نکرده است کأنه مسأله نزد ایشان واضح بوده است و آن اینکه آیا می توان قرآن را با خبر واحد تخصیص زد؟

این مسأله در کتب قدماء معنون است و مرحوم مرتضی در کتاب الذریعه و شیخ طوی در عُده الاصول و دیگران مطرح کرده اند.

این مسأله حاوی چند مرحله است و حکم بعضی از این مراحل مسلم است.

مسلم است که می توان آیه ای را با آیه ی دیگر تخصیص زد.قرآن را می توان با خبر متواتر تخصیص زد و در آن بحث نیست.قرآن را می توانیم با خبر محفوف به قرینه که مفید اطمینان بیشتر است تخصیص بزنیم. بحث در این است که آیا می توان قرآن را با خبر واحدی که محفوف به قرینه نیست تخصیص زد؟ در شق اخیر چهار قول است:

القول الاول: المنع مطلقا زیرا شأن قرآن بالاتر از آن است که آن را بتوان با خبر واحد تخصیص زد.

القول الثانی: الجواز مطلقا

القول الثالث: اگر قرآن قبلا با یک دلیل قطعی تخصیص بخورد آن مجوز می شود که با خبر واحد هم تخصیص بخورد. چون قبلا دلیل قطعی عموم قرآن را شکست دیگر برای بار دوم این کار به راحتی صورت می گیرد.

القول الرابع: قول مشهور و نظر محقق خراسانی است که قائل به جواز هستند.

ادله ی مجوزین:

استدل المحقق الخراسانی علی مذهبه:

دلیل اول: کتاب الله حجّت است و خبر واحد هم حجّت است و ما با تخصیص زدن در واقع به هر دو عمل کرده ایم. مثلا قرآن فرموده است: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا) (۱) و خبر واحد می گوید: لا ربا بین الزوج و الزوجه.

یلاحظ علیه: اینگونه نبوده که اصحاب غالبا با خبر واحد قرآن را تخصیص زده اند به سبب این بوده است که این روایات غالبا محفوف به قرینه بوده است. زیرا در عصور اولیه بعد از زمان امام صادق و امام باقر علیهما السلام تا قرن چهارم، غالبا روایات با قرائن بوده است به این گونه که یا راویان معتبر بودند و یا کتبی که از آنها نقل حدیث شده معتبر بودند.

بعد از این دوران، متأسفانه این قرائن از بین رفت به همین دلیل قدماء هنگام تقسیم خبر آن را به دو قسم تقسیم می کردند: خبر معتبر و غیر معتبر. و نامی از خبر صحیح، حسن، موثق و ضعیف نبود. (مرحوم شیخ بهایی در کتاب مشرق الشمسین مشروحا این مسأله را بحث کرده است.) سپس وقتی چهارصد کتب اصلی را در کتب اربعه تقسیم کردند و آن قرائن از بین رفت ناقلین حدیث مجبور به تقسیم خبر به آن چهار قسم شدند. کتب اربعمائه از نظر کتاب و مؤلف موقعیت خاصی داشت ولی بعد که محمدون ثلاث آنها را در کتاب اربعه ی خود خلاصه کردند آن قرائن از بین رفت.

۱- (۳) بقره، آیه ی ۲۷۵.

دلیـل دوم: اگر نتوانیم بـا خـبر واحـد، قرآن را تخصـیص زنیم دیگر بایـد خبر واحـد را به تمـامه کنـار بگـذاریم زیرا هیـچ خبر واحـدی نیست که بـا عموم قرآن مخـالف نباشـد. مثلاـ در قرآن می خوانیم: (هُوَ الَّذی خَلَقَ لَکُمْ ما فِی الْأَرْضِ جَمیعا) (۱) بعد خبر واحد می گوید: میته، مسکر، فقاع، گوشت ما لا یوکل لحمه و موارد بسیار دیگر حرام است.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی تصور کرده است که این آیه فقط خوردن و نوشیدن را بیان می کند و حال آنکه تمامی کارها را شامـل می شود مواردی اعم از پوشـیدن، رفتن در مکـانی و غیر آن. مثلا میته را هرچنـد نمی شود خورد ولی از پوست آن می تـوان در کشـتی سـازی و مـوارد دیگر اسـتفاده کرد. بنـا بر این از همه ی آنچه در روی زمین است می توان بهره برداری کرد. حتی عذره در مواردی به کار می آید.

ادله المـانعین: کتـاب الله قطعی الصـدور است ولی خبر ظنی الصـدور می باشـد و نمی توان بـا دومی اولی را تخصـیص زد. در قرآن است اگر مردی بمیرد و اولادی داشـته باشـد همسـر او یک هشـتم ارث می برد. بعد خبر واحد می گوید که زن از اعیان ارث می برد نه از زمین.

در معالم و قوانین از این اسـتدلال جواب نامناسبی داده انـد و آن اینکه قرآن هرچنـد قطعی الصـدور است ولی ظنی الدلاله می باشـد. آنهـا بـا این جواب اصـالت قرآن را خراب کردنـد زیرا اگر قرآن معجزه ی خالـده ی پیـامبر اکرم (ص) است با این کار معجزه بودن آن هم ظنی می شود زیرا نتیجه تابع اخص مقدمتین است.

ص: ۵۳۱

۱- (۴) بقره، آیه ی ۲۹.

حتی در معالم و مانند آن آمده است که خبر واحد هرچند ظنی الصدور است ولی قطعی الدلاله می باشد. این دیگر مشکل را بیشتر می کند مضافا بر اینکه بسیاری از خبر واحد ظنی الدلاله می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ جواب محقق خراسانی می رویم.

تخصیص قرآن با خبر واحد ۹۲/۰۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تخصیص قرآن با خبر واحد

بحث در این بود که آیا عموم قرآن را می توان با خبر واحد تخصیص زد یا نه. مثلاـ قرآن می خوانیم اگر مردی بمیرد و اولادی داشته باشد همسر او یک هشتم ارث می برد. بعد خبر واحد می گوید که زن از اعیان ارث می برد نه از زمین (عقار).

در جلسه ی قبل ادله ی مجوزین را خواندیم و امروز به سراغ ادله ی مانعین می رویم یعنی کسانی که می گویند خبر واحد در این سطح نیست که قرآن را تخصیص بزند.

دلیل اول: قرآن قطعی السند است و یقینا از پیامبر اکرم (ص) به ما رسیده است ولی خبر واحد چنین نیست بلکه ظنی السند می باشد و ناقل آن یک نفر است که با چند واسطه به ما رسیده است و احتمال اشتباهات متعددی در آن می رود. بنا بر این نمی تواند قرآن را تخصیص زند.

از این استدلال جواب داده اند که قرآن هرچند قطعی السند است ولی ظنی الدلاله می باشد و از آن طرف خبر هرچند ظنی السند است ولی قطعی الدلاله می باشد (و گاهی ظنی الدلاله).

ص: ۵۳۲

این جواب صحیح نیست زیرا قرآن قطعی الدلاله می باشد. ما تفسیر این بیان را در کتاب البسیط در بحث های جلد دوم ذکر کرده ایم و گفته ایم قرآن نسبت به معانی استعمالیه قطعی الدلاله است. (البته نسبت به مراد جدی قطعی الدلاله نیست.)

بنا بر این در جواب از این اشکال باید گفت: مستدل مناقشه ی خوبی نکرده است. اختلاف بین سندها نیست تا گفته شود قرآن قطعی و خبر ظنی السند است. اختلاف بین دلالت قرآن و دلالت خبر واحد است. دلالت قرآن محکم و متقن است ولی در مقابل آن یک دلالت دیگری است که خبر واحدی که به برکت آیه ی نبأ حجّت شده است. بنا بر این هر دو حجّت شرعی می باشند و حتی حجیت خبر واحد از خود قرآن استفاده می شود. اضافه می کنیم که اصاله العموم آیه ی قرآن هنگامی حجّت است که قرینه بر خلاف نباشد و در اینجا خبر واحد قرینه بر خلاف است و موجب می شود اصاله العموم دیگر کارساز نباشد.

الدلیل الثانی للمانعین: خبر واحد از باب اجماع و سیره حجّت است و اجماع هم در جایی است که در مقابل آن عموم قرآن

نباشد.

یلاحظ علیه: کلام ایشان صرف ادعا است و ما هم در جواب او ادعا می کنیم که همان گونه که اجماع بر حجیت خبر واحد داریم، اجماع بر این داریم که خبر واحد می تواند تخصیص بزند. علماء اسلام همواره با خبر واحد، قرآن را تخصیص زده اند. مثلا قرآن فرموده است: (وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبا) (۱) و خبر واحد می گوید: لا ربا بین الزوج و الزوجه و یا لا ربا بین الوالد و الولد و یا لا ربا بین المسلم و الکافر.

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۷۵.

الدلیل الثالث للمانعین: اگر با خبر واحد بتوانیم قرآن را تخصیص بزنیم باید بتوانیم با خبر واحد آیه ای را نسخ کنیم. مثلا اهل سنت می گویند این آیه منسوخ است: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) (۱) که به وسیله ی خبر واحد مبنی بر نهی پیامبر اکرم (ص) بعد از خیبر از تمتع منسوخ شده است.

یلاحظ علیه: بین نسخ و بین تخصیص فرق است. نسخ آن است که حکم آیه را از ریشه بر می دارد و چیزی برای آیه باقی نمی ماند ولی تخصیص چنین نیست و فقط بخشی را از عموم آیه جدا می کند.

الدلیل الرابع للمانعین: روایات متعددی داریم که روایات مخالف قرآن حجّت نیست و هر کس با قرآن مخالفت کند کافر است. (از این روایات در اصول در سه جا بحث می شود یکی در همین مکان است و جای دیگر در ذیل آیه ی نبأ است که کسانی که می گویند: خبر واحد حجّت نیست به همین روایات تمسک می کنند. در تعادل و ترجیح هم این بحث را مطرح می کنند که آنهایی که موافق قرآن هستند ترجیح داده می شوند.)

روایاتی که می گوید خبر واحد حجّت نیست بر چند قسم است:

القسم الاول: خبری حجّت است که موافق قرآن باشد. حتی اضافه می کند که باید دو شاهد دیگر هم با آن باشد:

عَنْ أَيُّوبَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا لَمْ يُوَافِقْ مِنَ الْحَدِيثِ الْقُرْآنَ فَهُوَ زُخْرُفٌ (۲) بر این اساس نه تنها مخالف نباید باشد بلکه باید موافق باشد. (مثلا در تیمّم یک بار و دو بار ذکر نشده است)

ص: ۵۳۴

۱- (۲) نساء، آیه ی ۲۴.

۲- (۳) کافی، ج ۱، ص ۶۹، حدیث ۴.

وسائل، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی روایت ۱۱، ۱۲، ۱۴ و ۳۷ به همین مضمون وارد شده است.

نقول: اگر به این روایات تمسک کنیم باید بگوییم خبر واحد از ریشه حجّت نیست و حال آنکه بحث در این است که مسلم فرض کرده ایم خبر واحد حجّت می باشد ولی بحث است که می تواند به حریم قرآن تجاوز کند یا نه.

به هر حال روایات فوق مربوط به احکام و فروع نیست بلکه مربوط به اصول و عقائد آن که عقائدی که مربوط به مقامات انبیاء و اولیاء می باشد. زیرا غلاتی مانند ابی زینب و مانند او روایاتی در مورد آنها جعل می کردند که انبیاء و اولیاء را تا مقام ربوبیت بالا می بردند آنها از طرف دستگاه عباسی مأمور بودند که این روایات را از زبان امام علیه السلام نقل کنند تا به ائمه آسیب بزنند و این کار را از باب محبت به اهل بیت انجام نمی دادند از این رو امام صادق علیه السلام در کلامی آنها را نفرین می کند و از آنها تبری می جوید.

روایات لزوم موافقت با کتاب در صدد نفی این گونه روایات غلوآمیز است و ارتباطی به احکام و فروعات شرعیه ندارد.

القسم الثانی: روایاتی داله بر اینکه خبر معارض با قرآن حجّت نیست.

مثلا- در کافی از امام صادق علیه السلام از رسول خدا (ص) می خوانیم: فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ (۱) نقول: این سخن در جایی است که دو خبر باشند که با هم متعارض باشند که در این حال ترجیح با خبری است که موافق کتاب است. نه در موردی مانند یک خبر که می گوید: زن از عقار ارث نمی برد.

ص: ۵۳۵

۱- (۴) کافی، ج ۱، ص ۶۹، حدیث ۱.

القسم الثالث: روایات داله بر اینکه باید مخالف کتاب را رها کرد.

ابْنِ أَبِی عُمَیْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع یَقُولُ مَنْ خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّهَ مُحَمَّدٍ ص فَقَدْ کَفَرَ (۱) النَّوْفَلِیِّ عَنِ السَّکُونِیِّ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَی کُلِّ حَقٍّ حَقِیقَهً وَ عَلَی کُلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ کِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ (۲) روایات در این مضمون بسیار است و این احادیث حتی یک خبر که معارض با قرآن باشد را هم شامل می شود. بنا بر این حدیثی که می گوید زن از عقار ارث نمی برد با عموم (فَلَهُنَّ الثُّمُن) (۳) معارض است.

نقول: برای این روایات سه توجیح داریم که قبل از آن به جواب اجمالی اشاره می کنیم:

جواب اجمالی این است که اصلا خبر مخالف در محیط کوچه و بازار حتی به عام و خاص هم صدق می کند ولی در نظر قانونگذاری و در محیط تشریع چنین نیست. زیرا قانونگذار گاه عام را می گوید و بعد در قابل تبصره به خاص اشاره می کند و کسی نمی گوید این تبصره ها مخالق قانون اول است. در تمامی تمدن ها قانونگذاری وجود داشته است و قانونگذار هرگز همان اول به تمامی حدود و صغور آن اشاره نمی کردند. در میان قانونگذارهای عادی اول یک قانون وضع می شود و بعد به کمبودها و اشکالات آن پی می برند و تبصره هایی را وارد می کنند. این حرف را نمی توان در مورد شارع بیان کرد زیرا خداوند از همان اول از عام و خاص آگاه است با این حال مصلحت در این است که گاه عام را بیان کند و بعد تدریجا آن را محدود کند: (وَ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَهً واحِدَهً کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ (۴))

ص: ۵۳۶

۱- (۵) وسائل الشیعه، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۶.

۲- (۶) کافی، ج ۱، ص ۶۹، حدیث ۱.

۳- (۷) نساء، آیه ی ۱۲.

۴- (۸) فرقان، آیه ی ۳۲.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به جواب تفصیلی که حاوی سه توجیح است اشاره می کنیم.

روایات مخالف کتاب و رابطه ی تخصیص با نسخ ۹۲/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: روایات مخالف کتاب و رابطه ی تخصیص با نسخ

بحث درباره ی ادله ی مخالفین بود که قائل بودند با خبر واحد نمی شود قرآن را تخصیص زد. آخرین استدلال ایشان روایات است. گفتیم این روایات بر سه و به معنایی به چهار گروه تقسیم می شود.

گروه اول روایاتی است که می گوید: خبری حجّت است که موافق قرآن باشد. حتی اضافه می کند که باید دو شاهد دیگر هم به آن ضمیمه شود: یاتی شاهد او شاهدان منه (من القرآن)

نقول: اگر قرار باشد همه چیز موافق قرآن باشد دیگر با وجود قرآن چه نیازی به خبر واحد است. حق این است که این شدت عمل برای رد غلات است که روایاتی در مقامات اهل بیت جعل می کردند تا ایشان را نزد مردم بدنام کنند. ائمه برای رد کردن این عمل از غلات مردم را به روایاتی ارجاع می دهد که موافق قرآن باشد. بنا بر این این روایات ارتباطی به باب احکام و فروع ندارد.

گروه دوم روایاتی داله بر اینکه در میان دو خبر متعارض، خبر معارض با قرآن حجّت نیست. این روایات هم ارتباطی به بحث ما ندارد زیرا بحث ما در یک روایت است نه دو روایت متعارض

گروه سوم و چهارم: خبری حجّت است که مخالف با قرآن نباشد.

ص: ۵۳۷

این روایات مستمسک خوبی است برای کسانی که قائل هستند که نباید به روایات مخالف قرآن تمسک کرد.

در جلسه ی قبل جوابی اجمالی از این روایات بیان کردیم و گفتیم در محیط قانونگذاری خاص مخالف عام به حساب نمی آید. سبک و روش در محیط قانونگذاری بر این است که ابتدا حکم عام بیان می شود و بعد به شکل تبصره، قانون خاص را بیان می کنند.

خداوند هم از همین روش استفاده کرده است برای اینکه مردم نمی توانند در یک لحظه تمامی قوانین اسلام را تحمل کنند و احکام می بایست به شکل تدریجی بر آنها نازل شود تا بتوانند آن را هضم کنند. همچنین قلب پیامبر اکرم (ص) با تدریجی بودن وحی تثبیت می شود.

اما جواب تفصیلی:

محمل اول: مخالفت مربوط به احکام است ولی معنای مخالف بایـد مشـخص شود. خبری مخالف است که در احکام، با قرآن مباینت صد در صد داشته باشد.

گفته نشود که لازمه ی این آن است که عمومات را بر فرد نادر حمل کنیم زیرا در روایات بجز موارد انـدکی مباینت صـد در صد وجود ندارد.

زیرا در جواب می گوییم: این روایات در عصر ما غربال شده است. یک بار به وسـیله ی نویسندگان جوامع اولیه (مانند احمد بن محمد بن ابی نصر در کتاب الجامع و یا محمد بن احمد بن یحیی اشعری در نوارد الحکمه و یا حسین بن سعید اهوازی در کتاب ثلاثین) که روایات را غربال کرده و روایات مباین را حذف کرده اند.

ص: ۵۳۸

این کار برای دومین بار توسط نویسندگان جواع ثانویه (ماننـد کتاب اربعه) انجام شده است. بنا بر این روایات مباین از لیست روایات حذف شده است و الا این روایات بسیار دیده می شد.

محمل دوم این است که این روایات را ناظر به عقائد و اصول و معارف بـدانیم نه احکام و فروعات. از این جمله روایات می توان به روایت غلات و مانند آن اشاره کرد.

محمل سوم این است این روایات مربوط به خبرین متعارضین است که یکی موافق و دیگری مخالف قرآن می باشد. مثلا وقتی قرآن می فرماید: (فَلَهُنَّ الثُّمُن) (۱) حال اگر یک روایت بگویـد: للنساء میراث فی العقار و روایت دیگری بگوید: لیس للنساء میراث فی العقار در این حال آن خاصی که موافق قرآن است (للنساء میراث) مقدم بر دیگری می شود.

در میان این احتمالات، احتمال اخیر اقرب است.

اضافه می کنیم: در اینجا یک خط وسط را انتخاب کرده ایم؛ نه ماننـد کسانی هستیم که می گوینـد با خبر واحـد نمی شود قرآن را تخصیص زد و نه می گوییم: مطلقا می توان با خبر واحد قرآن را تخصیص زد.

حق این است که قرآن مقام شامخی دارد از این رو نمی شود مقام قرآن را با خبری ماننـد یک خبر از عمار ساباطی تخصیص زد. روایتی که می خواهـد قرآن را تخصیص می زنـد بایـد از وثاقت بالاـ و اطمینان بیشتری برخوردار باشـد تـا قلب انسان به تخصیص راضی شود.

هم قرآن کریم حجّت است و هم خبر واحـد و راه جمع این است که اگر قرآن که از حجیت والاـیی برخوردار است بخواهد تخصیص بخورد راهش این است که خبر واحد هم از حجیت بالایی برخوردار باشد.

۱- (۱) نساء، آیه ی ۱۲.

مرحوم محقق جزء مخالفین است و می گوید با خبر واحد نمی شود قرآن را تخصیص زد. ما تصور می کنیم که نظر ایشان مخالف کلیه نیست بلکه مراد ایشان این است که هر خبری نمی تواند قرآن را تخصیص بزند.

از این رو در مسأله ی میراث عقار ما معتقد هستیم که خبر واحد قرآن را تخصیص می زند زیرا هیجده و یا بیست و یک روایت وارد شده است که زنان از عقار یعنی خانه ی مسکونی ارث نمی برد. (بر خلاف باغ و مزارع.) شاید فلسفه ی آن این باشد که زن بعد از فوت همسر ممکن است ازدواج کند و اگر از خانه سهمی داشته باشد ممکن است برای فرزندان مشکلاتی ایجاد شود.

الفصل الرابع عشر: دوران الامر بین التخصیص و النسخ

صاحب کفایه این فصل را به گونه ای مطرح کرده است که بخشی از آن بحث اصولی است و بخشی از آن بحث قرآنی و مربوط به نسخ است و بخش سومی از آن مربوط به بَداء است که بحثی کلامی است.

ما هم هر سه بحث را مطرح می کنیم:

بحث اول موجز است و آن اینکه اگر عام را با خاص بسنجیم شش صورت وجود دارد:

اگر مخصص به عام متصل باشد مانند: (اکرم العلماء الا الفساق) در این حال همه می گویند که این از باب تخصیص است نه نسخ.اگر عام بیان شود و مخصص شش ماه بعد ولی هنوز وقت عمل به عام فرا نرسیده باشد مثلا مولی می گوید: (اکرم العلماء فی السنه الآتیه) و هنوز سال بعد نیامده است که گفت: (لا تکرم الفساق من العلماء). این را در اصطلاح به: (ورود الخاص قبل حضور العمل بالعالم) می نامند. در اینجا واضح است که باید قائل به تخصیص شویم زیرا شرط نسخ موجود نیست زیرا نسخ در جایی است که اولا: وقت عمل فرا رسد ولی در ما نحن فیه هنوز وقت عمل که سال بعد است نیامده است. ثانیا: باید مدتی به عام عمل شود تا نسخ محقق شود. بنا بر این اهل سنت قائل هستند که آیه ی (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) نساء، آیه ی ۲۴. منسوخ است زیرا مسلمانان مدتی به آن عمل کردند ولی بعد رسول خدا (ص) بعد از فتح خیبر از آن نهی کرد. ان قلت: شرط اول را قبول داریم ولی شرط دوم را نه و این به سبب جریان ابراهیم است که در عالم رؤیا دید که باید فرزندش را ذبح کرد و اسماعیل هم به آن تن در داد: (قالَ یا بُنَیَّ إِنِّی أَری فِی الْمَنامِ أَنِّی أَذْبَحُکَ فَانْظُرْ ما ذا تَری قالَ یا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ) (۱) . وقتی ابراهیم چاقو را بر گردن اسماعیل نهاد آن امر منسوخ شد و حال آنکه هنوز ابراهیم به آن عمل نکرده بود.

ص: ۵۴۰

۱- (۲) صافات، آیه ی ۱۰۲.

قلت: بین احکام جزئیه و احکام کلیه فرق است. جریان ابراهیم یک جریان شخصی بود و در جریان شخصی عمل به حکم لازم نیست تا نسخ محقق شود. بحث ما در جریان های کلی است. در مثال فوق هنوز وقت عمل به عام فرا نرسیده است بنا بر این نسخ محقق نیست.

موردی که اول عام است و وقت عمل به آن هم فرا رسیده است و بعد خاص آمده است مثلا مولی گفته است: اکرم العلماء فی السنه الآتیه و سال بعد هم آمد و ما یک ماه علماء را اکرام کردیم و بعد خاص آمد و گفت: لا تکرم الفساق من العلماء. در اینجا خاص، هرچند حکم عام را بتمامه نسخ نکرده است ولی بخشی از آن را نسخ کرده است. اشکالی در اینجا وارد شده است و آن اینکه: انبیاء و اولیاء عمومات را بیان کرده است و بعد خاص در لسان امام صادق و امام باقر بیان شده است که آنها بعد از حضور وقت عمل به عام است وارد شده اند. واضح است که بعد از رسول خدا (ص) وحی خاتمه یافته و دیگر امکان ندارد نسخی اتفاق بیفتد. بنا بر این این خاص هم نمی تواند مخصص باشد زیرا مخصص باید قبل از عمل به عام باشد و الا یستلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجه و نسخ هم نمی تواند باشد. پس این مخصصات چه جایگاهی دارند.

شیخ انصاری این مسأله را در تعادل و ترجیح عنوان کرده است. او در جواب گفته است: آیات فوق در مقام بیان حکم ظاهریه است و مانعی ندارد در این نوع احکام، مخصص بعدا بیان شود. تأخیر بیان از وقت حاجت در جایی نادرست است که آیه در مقام بیان حکم واقعی باشد نه حکم ظاهری. مثلا عموم آیه ی (فَلَهُنَّ الثُّمُن) (۱) حکم ظاهری است و عموم آن می تواند بعدا تخصیص بخورد و تأخیر بیان از مقام حاجت در آن اشکالی ندارد. بله اصل حکم، واقعی است و آن هرگز نمی تواند تخصیص بخورد.

۱- (۳) نساء، آیه ی ۱۲.

یلاحظ علیه: مقام قرآن بالاتر از آن است که حکم ظاهری را بیان کند. موضوع حکم ظاهری جایی است که در حکم واقعی شک داشته باشیم. مثلا شک داریم رؤیه الهلال موجب وجوب دعاء هست یا نه که اصل برائت در آن جاری می شود و حکم ظاهری آن عدم وجوب دعاء می شود. معنا ندارد که آیات قرآن در مقام بیان شک در حکم واقعی باشد زیرا قرآن تبیان کل شیء است و بر اساس مبنای شک، احکام را بیان نمی کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب این اشکال را ذکر می کنیم و می گوییم: هم تخصیص است و هم مشکل تأخیر بیان از مقام حاجت هم لازم نمی آید.

بحث خاص و نسخ ۹۲/۰۱/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بحث خاص و نسخ

محقق خراسانی بحثی را مطرح کرده است که در آن آمیزه ای مباحث اصولی، قرآنی و کلامی را مطرح کرده است.

در بحث اصولی سخن در این است که اگر بخواهیم عام و خاص را با هم بسنجیم شش صورت دارد در جلسه ی گذشته سه مورد را تا حدی بحث کردیم:

اول اینکه اگر خاص در کنار عام باشد شکی نیست که سخن از تخصیص است.

دوم اینکه اگر عامی صادر شود و قبل از عمل به عام، خاص صادر شود در آن شکی نیست که این مورد از باب تخصیص است نه نسخ.

سوم اینکه اگر عام صادر شده است و خاص بعد از عمل به عام ارائه شود. واضح است که اگر در عصر رسول خدا (ص) چنین موردی مشاهده شود مشکلی ایجاد نمی شود زیرا خاص می تواند ناسخ بخشی از حکم عام باشد. ولی مشکل اینجاست که گاه اینگونه خاص ها که بعد از عمل به عام صادر شده اند در زبان ائمه ارائه شده اند و می دانیم بعد از رسول خدا (ص) هیچ حکمی نمی تواند نسخ شود زیرا وحی بعد از ایشان منقطع شده است. این خاص ها نمی تواند مخصص هم باشد زیرا بعد از عمل به عام آمده است.

ص: ۵۴۲

شیخ انصاری از این اشکال پاسخ داده است و آن اینکه اگر عام در مقام بیان حکم واقعی باشد، خاص متأخر ناسخ است ولی اگر عموم آن عام در مقام بیان حکم ظاهری است، خاص می تواند مخصص باشد. یعنی مصلحت در این بود که عام به شکل عام صادر شود و مانع ندارد که خاص آن را تخصیص بزند هرچند به آن عام عمل شده است.

گفتیم این جواب نسبت به قرآن مجید صحیح نیست زیرا اگر عام در لسان پیامبر اکرم (ص) بود می شد این جواب را قبول

کرد زیرا گاه کلام پیامبر اکرم (ص) صوری و در مقام بیان حکم ظاهری است ولی در مورد قرآن چنین جوابی صحیح نیست.

جواب ما: رسول خدا (ص) سیزده سال در مکه مشغول جنگ و گریز با مشرکان بود و موفق نشد احکامی را بیان کند. از این رو صرفا آیاتی که مربوط به توحید و معاد و مانند آن است را بیان کرده است. در آن زمان مؤمن چندانی نبوده است که رسول خدا (ص) در صدد بیان احکام بر آید. از این رو در سور مکی که حدود هشتاد و شش سوره است حتی یک مورد: یا ایها الذین آمنوا وجود ندارد بر خلاف سور مدنی.

بعد وقتی رسول خدا (ص) به مدینه آمد هرچند دولت تشکیل داد ولی همچنان با مشکلات عدیده ای مواجه بود. رسول خدا (ص) ده سال در مدینه بود و در این مدت بیست و هفت غزوه انجام داده است یعنی جنگ هایی که فرماندهی آن با خود رسول خدا (ص) بوده است. او همچنین در خلال این مدت پنجاه و هفت سریه دارد که جنگ هایی است که فرماندهی او از طرف رسول خدا (ص) انتخاب شده بودند.

ص: ۵۴۳

در داخل نیز یهودیانی بودند که علیه اسلام کارشکنی می کردند. از این رو مشکلات رسول خدا (ص) در مدینه کمتر از مکه نبوده است. در مکه مجال برای بیان احکام نبود ولی در مدینه این مجال بود ولی موانع متعددی سر راه بیان آنها وجود داشت. بنـا بر این اگر می بینیم این مخصـص هـا در کلام پیامبر اکرم (ص) بیان نشـده است به سـبب قصور امت و شـرایط حاکم بوده است. بنا بر این مصلحت در این بود که مردم مدت ها به آیات و عمومات عمل کنند مثلا به عموم حرمت ربا و امثال آن عمل کنند و بعد عمومات در لسان صادقین و امثال ایشان بیان شود.

بنا بر این اگر می گوینـد تأخیر بین از وقت حاجت قبیـح است بایـد دیـد قبح آن مانند ظلم ذاتی است یا اعتباری است. واضـح است که قبـح آن ذاتی نیست و الاـ رسول خـدا (ص) نمی بـایست بیان مخصـصات را به تأخیر می انـداخت از این رو قبـح آن اعتباری است مانند ضرب یتیم که برای ایذاء حرام است ولی برای تأدیب بلا اشکال می باشد.

بنا بر این رسول خدا (ص) این مخصـصات را به اهل آن که اهل بیت بودند بیان کرده است نه برای عموم مردم زیرا مصـلحت در تأخیر بیان بوده است. رسول خـدا (ص) نیز به اهل بیت وصـیت کرده است که بعد از او به قرآن و ایشان مراجعه کنند. ائمه ی اهل بیت محدَث هستند یعنی به آنها الهام می شود و آنها ما بقی احکام را بیان می کنند.

ص: ۵۴۴

به هر حال تأخیر بیان موجب تفویت مصلحت می شود ولی مصلحت اقوی آن را جبران می کند.

الصوره الرابعه و الخامسه: (البته صورت چهارم در کفایه نیست.)

تا به حال سخن از این بود که اول عام می آمد و بعد خاص که گاه قبل از عمل به عام و گاه بعد از عمل به عام می آمد. در این دو قسم سخن در جایی است که اول خاص می آید و بعد عام. (البته این شق فرض بر این است که در زمان پیامبر اکرم (ص) و در لسان ایشان اتفاق افتاده است.)

اما صورتی که هنوز عمل به خاص آغاز نشده است که عام ذکر شده است. مثلا مولی در ماه جمادی الاولی می گوید: لا تکرم العالم الفاسق فی شهر رمضان. بعد دو ماه می گذرد و در ماه رمضان می گوید: اکرم العلماء که هم فاسق را شامل می شود و هم عادل را.

در اینجا واضح است که خاص، مخصص عام می باشد. (این فرض چون واضح بوده است در کفایه مطرح نشده است.)

اما صورتی که عام بعد از عمل به خاص صادر شده است: مانند مثال فوق با این فرق که مولی در نیمه ی ماه رمضان عام را بیان کرده است.

در این حال خاص، نمی تواند مخصص عام باشد بلکه باید گفت عام ناسخ خاص بوده است.

اللّهم اینکه کسی بگوید خاص، مخصص مقدم است و کما کان عام را تخصیص می زند زیرا دلالت خاص اقوی می باشد. به هر حال محقق خراسانی این احتمال را تقویت می کند.

ص: ۵۴۵

الصوره السادسه: اذا جهل الامر (در کفایه این شق مربوط به دومی و سومی است نه صورت چهارم و پنجم)

عام و خاصی بیان شده است ولی از تقدم و تأخر آنها خبر نداریم یعنی احتمال می دهیم خاص قبل از عمل به عام آمده است که مخصص باشد و یا بعد از عمل به عام آمده باشد که ناسخ باشد.

بعضی می گویند که اگر خاص قبل از عمل به عام باشد و یا بعد از آن در هر حال باید مطابق خاص عمل شود از این رو این بحث ثمره ی عملی ندارد.

ولی می توان عبارت کفایه را به گونه ی دیگری تفسیر کرد و آن اینکه این صورت در کفایه ناظر به صورت چهارم و پنجم باشد یعنی نمی دانیم عام قبل از عمل به مخصص آمده است یا بعد از آن. اگر عام قبل از عمل به خاص باشد خاصی که مقدم شده است آن را تخصیص می زند ولی اگر عام بعد از عمل به خاص باشد ناسخ عام می شود و دیگر باید به عام عمل کرد. در این حال ثمره ی عملی بر آن بار است.

به هر حال این بحث در سه صورت اخیر یک نوع فرضیه است و در روایات مثال عملی ندارد هر آنچه هست مخصوص سه صورت اول است.

بعد محقق خراسانی به مسأله ی نسخ می پردازد. این بحث یک بحث قرآنی است و آن اینکه تفاوت آن با تخصیص چیست؟ آیا در قرآن و روایات نسخ وجود دارد یا نه؟

این در بخشی از کتاب آیه الله خوئی به نام البیان فی نسخ القرآن و در قسمتی از کتاب مرحوم بلاغی به نام آلاء الرحمن و یا در مواردی در کتاب المیزان مطرح شده است.

این بحث در تفسیر صافی قبل از اینکه به تفسیر سوره ی حمد برسد در علوم قرآن بحث کرده است و این مطلب را متذکر شده است. به هر حال بحث نسخ از جمله بحث های علوم قرآنی است نه تفسیری و اکثر کتاب آلاء الرحمان مرحوم بلاغی در مورد علوم قرآنی است.

مرحوم آیه الله معرفت هم در کتاب التمهید فی علوم القرآن مطالبی پیرامون علوم قرآنی را بیان کرده است.

بحثی پیرامون حضرت زهراء سلام الله علیها: کاری که حضرت زهراء سلام الله علیها انجام داد هیچ یک از اهل بیت موفق به انجام آن نشدند و آن اینکه تشیع را تثبیت کرد. بعد از وفات رسول خدا (ص)، صحابه ی پیامبر اکرم (ص) به چند گروه تقسیم شدند. منافع بعضی در تبعیت از خلفاء بود که در نتیجه همراه ایشان شدند، گروهی هم بودند که بی تفاوت باقی مانده بودند، گروه سومی هم دلسوز بودند ولی شرایط به آنها اجازه نمی داد حقائق را بیان کنند.

در آن زمان شهر مدینه همانند یک پادگان نظامی شده بود. خلفاء قبیله ی اسلم که در کنار مدینه بودند را در مدینه آورند تا مستقر شوند مبادا کسی خلافت خلفاء را زیر سؤال ببرد. شیخ مفید در کتاب الجمل مفصل این بحث را توضیح می کند.

در این زمان صدیقه ی طاهره که مقام والایی داشت با اعتراضش به خلفاء آنها را از رسمیت انداخت. برای اینکه رسول خدا (ص) فرموده بود: من مات و لم یکن فی عنقه بیعه امام فقد ماتت میته جاهلیه. حضرت زهرا سلام الله علیها از دنیا رفت در حالی که بر گردنش بیعت آنها نبود زیرا از ایشان ناراضی بود. از این رو حکومت آنها واقعی نبود و الا می بایست حضرت زهرا نعوذ بالله دچار میته ی جاهلیت شده باشد.

نسخ ۹۲/۰۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ

محقق خراسانی در فصل دوازدهم سه مسأله را بیان کرده است. مسأله ی اول اصولی، مسأله ی دوم قرآنی و مسأله ی سوم کلامی است.

مسأله ی اول که در مورد نسبت عام و خاص بود را بیان کردیم و به این نتیجه رسیدیم که موردی که خاص ناسخ باشد وجود ندارد.

اما المسئله الثانیه:

قبل از بیان مطلب، چند نکته را بیان می کنیم:

الامر الاول: النسخ فی اللغه و الاصطلاح

اما نسخ در لغت: نسخ در لغت به معنای ازاله شیء و اقامه شیء مقامه است یعنی چیزی را زائل کرد و خود به جای آن نشستن مثلا (نسخت الشمس الظلّ) یعنی آفتاب، سایه را نسخ کرد به این معنا که آن را زائل کرد و خود به جای آن نشست و یا اینکه در امثال عرب می گویند: نسخ الشیب الشباب یعنی پیری جوانی را زائل کرد و خود به جای آن نشست.

گاهی هم نسخ در ایجاد کردن نمونه به کار می برد. عبارت (نسخت الکتاب) به معنای استنساخ کردن قرآن است. این واژه برای چیزی به کار می رود که نایاب باشد که آن را نمونه برداری و شبیه سازی می کنند و یک نسخه از آن ارائه می دهند.

در سابق که کسی به کسی نامه می نوشت، اگر کسی از روی آن رونوشت می کرد به آن می گفتند: نسخت الکتاب.

اکنون نیز در مسأله ی طبی و علمی که سخن از حیوان و انسان شبیه سازی است در زبان عرب کلمه ی استنساخ به کار برده می شود.

ص: ۵۴۸

اما نسخ در اصطلاح به این معنا است: رفع حکم شرعی بدلیل شرعی آخر علی وجه لولاه لکان باقیا

یعنی حکمی ابتدا به وسیله ی قرآن و سنت ثابت شود و بعد دلیل دیگری از قرآن و سنت ارائه شود که آن را رفع کند به گونه ای که اگر دلیل دوم نبود دلیل اول ثابت شود. یعنی اگر ناسخ نبود، عمل کردن به منسوخ لازم بود.

الامر الثانی: ما هو مصبّ النسخ

سخن در این است که چه احکامی قابل نسخ می باشد. واقعیت این است که بعضی از احکام قابل نسخ است ولی بعضی قابل نسخ نمی باشند.

احکامی که موافق فطرت و آفرینش انسان است قابل نسخ نمی باشد. مثلاـ ازدواج دختر و پسر یک نوع تقاضای فطرت و درخواست آفرینش است و هرگز قابل نسخ نیست و خداوند در قرآن که می فرماید: (وَ أَنْكِحُوا الْأَيامى مِنْكُمْ وَ الصّالِحينَ مِنْ عِبادِكُمْ وَ إِمائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَراءَ يُغْنِهِمُ اللّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ اللّهُ واسِعٌ عَليمٌ) (۱) چنین حکمی هرگز قابل نسخ نیست.

همچنین است احکامی که حسن و یا قبح آنها ذاتی است که هرگز قابل نسخ نمی باشند. مثلا خداوند می فرماید: (إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِيتاءِ ذِي الْقُرْبى وَ يَنْهى عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ) (۲) هرگز نمی شود که خداوند عدل را نسخ کند و یا فحشاء را اجازه دهد. این گونه احکام که از باب مستقلات عقلیه هستند قابل نسخ نمی باشند.

۱- (۱) نور، ۳۲.

۲- (۲) نحل، آیه ی ۹۰

بنا بر این احکامی که این دو جنبه در آنها وجود ندارد قابل نسخ هستند. به عنوان نمونه در مسأله ی عده ی زن، اصل آن قابل نسخ نیست زیرا اگر زن بعد از طلاق یا فوت شوهر عده نگه ندارد اختلاط میاه لازم می آید. ولی مقدار آن قابل کم و زیاد شدن است. به همین دلیل عده ی وفات در جاهیت و مدتی در اوائل اسلام یکسان بود و بعد قرآن مجید آن را به چهار ماه و ده روز تبدیل کرد.

بنا بر این کسانی مانند یهود که به نسخ اعتراض دارند و آن را قبول نمی کنند محل نزاع را اشتباه گرفته اند. در احکام فطری و احکام عملی عقلی نسخ راه ندارد ولی در غیر آن امکان پذیر است.

الامر الثالث: امکان النسخ او امتناعه

همه ی مسلمانان و علمای اسلام اصل نسخ را جایز می دانند. شریعت رسول خدا ناسخ شرایع پیشین است.

ما در اینجا با علماء یهود بحث می کنیم که اصرار دارند نسخ را محال بدانند تا دین خود را ثابت بدانند و بتوانند در مقابل اسلام بایستند.

ایشان دو دلیل آورده اند که یکی را فخر رازی و دیگری را آیت الله خوئی در البیان نقل کرده است.

دلیل اول: فخر رازی در تفسیر از علمای یهود می گوید: دلیل اول که قرار است منسوخ شود از سه حالت خارج نیست.

یا دلالت بر دوام دارد. یعنی حکم مزبور تا روز قیامت ادامه دارد.یا دلالت بر انقطاع دارد مثلا دلیل داشته باشیم که حکم مزبور صد سال اعتبار دارد.یا مهمل است و متعرض هیچ یک از دو حالت گذشته نمی باشد. اگر دلیل ناسخ بخواهد حکم اول را نسخ کند لازمه اش کذب و تعارض است زیرا شارع از یک طرف می گوید: این دلیل تا روز قیامت ادامه دارد و بعد آن را قطع کند.

اگر دومی باشد، مشخص است که این احتیاج به نسخ ندارد زیرا موقت است و تاریخش به اتمام می رسد.

سومی هم قابل نسخ نیست زیرا مهمل است.

بنا بر این نسخ هیچ جایگاهی در ادله ندارد. شبیه این مسأله در جلد دوم قوانین به نقل از یهود نقل شده است.

یلاحظ علیه: مصبّ نسخ نه اولی است که حکم دلالت بر دوام داشته باشد نه دومی که حکم از همان اول محدود و مقید باشد و نه سومی که حکم مهمل است. مصبّ نسخ مورد چهارم است و آن دلیلی است که ظهور در دوام دارد و مخاطب خیال می کند حکمش دائمی است. شارع نگفته است که حکم دائمی است ولی مخاطب چون از پشت پرده خبر ندارد دوام را تلقی کرده است ولی بعد می فهمد که تلقی او اشتباه بوده است.

مثلاـ بعضی از ادله دلالت دارد که عده ی وفات یک سال است ولی بعد که آیه ی وَ الَّذینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً (۱) نازل شد معلوم شد که حکم اول دوام نداشت و مخاطب به اشتباه تصور می کرد که آن حکم دائمی بوده است.بنا بر این نسخ به معنای دفع الحکم است نه رفع الحکم. نسخ به ظاهر رفع حکم است ولی در باطن دفع می باشد.

رفع آن است که مقتضی باقی است و کسی آن مقتضی را از بین می برد مثلا چراغی است که نفت دارد و می سوزد و کسی فتیله را پائین می کشد.

ص: ۵۵۱

۱- (۳) بقره، آیه ی ۲۳۴.

دفع این است که از همان ابتدا مقتضی وجود نداشته است. مانند چراغی که نفت نداشته باشد که خودش خاموش می شود.

نسخ در واقع دفع است یعنی خداونـد از همان اول می دانست که این حکم اقتضای دوام ندارد و بعد از مدتی تمام می شود و فقط مردم از این موقتی بودن خبر نداشتند.

دلیـل دوم: آیت الله خوئی در تفسـیر البیان به دلیل دوم یهود اشاره می کنـد. ایشان یک جلـد از تفسـیر البیان را نوشت و دیگر منصـرف شـد و آن را ادامه نداد. ایشان می فرماید: یهود قائل هسـتند نسخ یکی از دو تالی فاسد را در بر دارد: یا ضد حکمت است یا دلالت بر جهل ناسـخ دارد. اگر پیامبری حکمی را نسـخ می کنـد: یا بایـد حکیم نباشـد یا باید جاهل باشد و هیچ یک شایسته ی پیامبر و یا خداوند نیست.

توضیح ذلک: حکم اول تا مصلحت در بقاء دارد یا ندارد. اگر مصلحت ملزمه دارد نباید نسخ شود زیرا ضد حکمت است.

اگر هم مصحلت ملزمه ندارد چرا از همان اول برای ابد جعل شده است پس شارع آن، جاهل بوده است.

یلاحظ علیه: شق اول صحیح نیست زیرا از همان اول مصلحت در این بود که حکم آن موقت باشد.

امـا در شق دوم می گوییم: حکم از همان اول محـدود بوده است و شارع هم به آن علم داشـته است ولی مصـلحت ایجاب می کرد مخـاطب تصور کنـد حکم ابـدی است. شـارع از مـدت محـدود آن بـا خبر بود ولی مصـلحت در این نبود که به مردم هم محـدود بـودن آن حکم ابلاـغ شود. گـاه می شود که در محیـط خـانه، والـدین حکمی را به شـکل موقت جعـل کننـد ولی به فرزندان نگویند که مدت این حکم محدود است.

ص: ۵۵۲

مثلا در زمانی که رسول خدا (ص) در مکه بود مصلحت بود که مسلمانان به سمت بیت المقدس نماز بخوانند و حتی هفده ماه بعد از آنکه رسول خدا به مدینه آمد این حکم ادامه داشت. این حکم به زعم مردم ابدی بود. هنگامی که رسول خدا (ص) به مدینه آمد، یهود به رسول خدا (ص) اشکال کردند که اگر دین تو ناسخ است چرا به سمت قبله ی ما نماز می خوانی. اینجا بود که خداوند حکم، را عوض کرد. خداوند از ابتدا می دانست که این حکم موقتی است ولی در ابتدا مصلحت نبود که قریش و دشمنان اسلام باخبر شوند که این حکم موقتی بوده است.

الامر الرابع: نسخ در صورتی محقق می شود که مدتی به دلیل منسوخ عمل شود و بعد حکم ناسخ بیان شود. از این رو اگر هنوز کسی به منسوخ عمل نکرده باشد و بعد ناسخ بیاید این کار بر خلاف مصلحت است و معنای آن لغویت منسوخ است. بنا بر این باید مدتی مردم به سمت بیت المقدس نماز بخوانند و یا زنان مسلمان یک سال عده نگاه دارند و بعد این حکم نسخ شود.

بنا بر این اشکال شده است که حضرت ابراهیم مأمور به ذبح اسماعیل بود و حال آنکه هنوز به این حکم عمل نکرده بود حکم توسط خداوند نسخ شد. از این رو لازم نیست مدتی به منسوخ عمل شود.

جواب اول: اولا قبول نداریم حضرت ابراهیم مأمور به ذبح بود بلکه او مأمور به مقدمات بود. زیرا همین که او چاقو را بر گردن اسماعیل نهاد خداوند فرمود: قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيا (۱)

۱- (۴) صافات، آیه ی ۱۰۵

اگر او مأمور به ذبح بود نمی بایست به محض نهادن چاقو بر گردن به او گفته شود که به رؤیایت تحقق بخشیدی بلکه می بایست می گفتند به مقدمات رؤیاتش جامه ی عمل پوشانیدی.

مضافا بر اینکه هدفی که از این دستور انتظار می رفت با مقدمات هم تأمین می شد. هدف امتحان ابراهیم بود که با شروع در مقدمات عمل تأمین شد.

جواب دوم: فرق است بین احکام شخصیه و بین قوانین کلیه. در احکام شخصیه لازم نیست که فرد به حکم عمل کند و بعد ناسخ بیاید. ولی در احکام کلیه چنین کاری جایز نیست و حتما باید مدتی به منسوخ عمل شود.

نسخ ۹۲/۰۱/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ

دیروز در بحث نسخ مقدماتی را بیان کردیم و به امر رابع رسیدیم و آن اینکه بین خطابات شخصیه و کلیه فرق است. در خطابات شخصیه شاید بتوان گفت که ناسخ می تواند قبل از عمل به منسوخ بیاید ولی در قوانین کلیه حتما باید مدتی به منسوخ عمل شود و بعد ناسخ بیاید و الا اگر قبل از عمل، ناسخ بیاید تشریع منسوخ لغو خواهد بود.

حتی در جریان حضرت ابراهیم که یک حکم شخصی بود می توان گفت که او به حکم عمل کرد و بعد حکم نسخ شده است زیرا او مأمور به مقدمات بوده است نه خود ذبح زیرا غرض از امر خداوند امتحان او بوده است و این کار با امر به مقدمات اتیان می شد و ابراهیم هم این مقدمات را اتیان کرد و چاقو را بر گردن اسماعیل نهاد. بنا بر این ابراهیم وارد عمل شد و بعد حکم، نسخ شد.

ص: ۵۵۴

اللّهم اینکه کسی بگوید: اسلام دو نوع قوانین دارد: احکام جدی و احکام امتحانی

در احکام امتحانی مصلحت در انشاء است و در مُنشَأ نیست. مثلا رئیسی برای اینکه ثابت کند فلان فرد که تحت امر اوست از او اطاعت می کند به او دستور می دهد که برایش نوشیدنی بیاورد حالی که او تشنه نیست. در این موارد ممکن است بتوان گفت که در این نوع اوامر لازم نباشد کسی به آن عمل کند بلکه قبل از عمل هم بتوان آن را نسخ کرد. (البته این در صورتی است که قبول کنیم در اسلام این نوع اوامر امتحانیه وجود دارد. هر چند در خارج بین مولی و عبد چنین اوامری وجود دارد.)

الامر الخامس: اقسام نسخ

اهل سنت معتقد هستند نسخ در قرآن بر سه قسم است:

قسم اول: منسوخ التلاوه و الحکم.

رازی در تفسیر خود به این قسم اشاره می کند و آن اینکه در قرآن آیاتی بوده است که رسول خدا (ص) آنها را بر مردم خوانده است و جبرئیل هم آنها را آورده ولی بعد آنها نسخ شده است و رسول خدا (ص) به امر خداوند آن آیات را از قرآن حذف کرده است یعنی نه لفظش در اختیار ماست در نتیجه منسوخ التلاوه است و نه حکمش در اسلام باقی است.

آنها برای این مدعا دو مثال دارند:

مثال اول: یکی اینکه می گویند: آیه ی رضاع چنین بوده است: "عشر رضعات معلومه" یعنی اگر بچه ای از زنی ده بار شیر بخورد حرمت رضاع محقق می شود. بعد سنت رسول خدا (ص) بر خمس رضعات معلومات محقق شد. این سنت آیه ی فوق را نسخ کرده است و اصل آیه نیز حذف شده است. به هر حال در مورد عایشه نوشته است که کسی که می خواست بر او محرم شود او می گفت: از خواهر من پنج بار شیر بخورد و در نتیجه من خاله ی فرزند شده بر او محرم خواهم شد.

ص: ۵۵۵

به نظر ما این قسم نسخ محال است. (جدای از اینکه عمل فوق از عایشه خود مشکلاتی را به همراه دارد.)

اشکال ما این است که عبارت "عشر رضعات معلومات" به تنهایی که نمی تواند یک آیه باشد. لابد در ضمن یک آیه ی مفصل تر آمده است که این جزء آن بوده است. حال می پرسیم چرا این آیه را از قران برداشتند؟

آیا اشکال در حکم آن وجود داشت یا در لفظ آن؟ اگر در حکم آن اشکال بود چه اشکالی داشت که لفظ آن باقی باشد ولی حکم آن منسوخ شده باشد. اگر اشکال در لفظ باشد آن هم قابل قبول نیست زیرا الفاظ قرآن در حد اعجاز است و امکان ندارد اشکالی در الفاظ آن باشد.

مثال دوم: می گویند: این آیه در قرآن بوده است: لو کان لابن آدم وادیان من مال لابتغی وادیاً ثالثاً (دنبال یک صحرای دیگر پر از مال می رود.) و لا یملأ جوف ابن آدم إلّا التراب (شکم فرزند آدم را بجز خاک چیزی پر نمی کند.) و یتوب الله علی من تاب. بعد می گویند: این آیه حذف شده است.

نقول: واضح است که این عبارت از آدمی است نه از قرآن لا اقل می تواند حدیث باشد.

مضافا بر اینکه این حاوی حکمی نیست که بخواهد منسوخ شود. اینکه انسان همواره به دنبال مال است و هرگز سیر نمی شود مگر اینکه در قبر بپوسد حکمی نیست که سخن از نسخ آن باشد.

قسم دوم: منسوخ التلاوه دون الحکم

ص: ۵۵۶

یعنی خواندنش ممنوع است و در قرآن نوشته نمی شود ولی احکام آن در اسلام رسمیت دارد.

در صحیح بخاری که به عقیده ی اهل سنت از اصح الکتب بعد القرآن است از عمر بن خطاب این روایت نقل شده است: کنا نقرأ آیه الرجم فی عصر رسول الله: الشیخ و الشیخه اذا زنیا فارجموهما البته نکالا من الله و الله عزیز حکیم.

حکم رجم همچنان وجود دارد ولی این آیه از قرآن حذف شده است.

امثال این روایات در صحیح بخاری و مسلم و سایر سنن وجود دارد که به یک سری آیات اشاره می کنند که منسوخ التلاوه هستند ولی حکمشان باقی است.

نقول: تصور بر این است که کسانی که این روایات را درست کرده اند در صدد بوده اند که خود را از اتهام به تحریف دور کنند. اهل سنت شیعه را متهم به تحریف می کنند و این در حالی است که همین تحریف در کتب خودشان وجود دارد و روایت فوق از آن موارد است. بنا بر این ایشان برای رفع اتهام تحریف از خودشان فقط اسم آن را عوض کردند و گفته اند آنها از باب منسوخ التلاوه دون الحکم است نه تحریف.

ما می گوییم: اگر از شیعه هم در بعضی از روایات غیر صحیح مواردی مانند آن صادر شده است چرا نام آن را منسوخ التلاوه دون الحکم نمی گذارند و شیعه را متهم به تحریف می کنند.

به هر حال چنین نسخی باطل است مضافا بر اینکه جمله ی مزبور بر گرفته از آیه ی دیگر است: الزَّانِیَهُ وَ الزَّانی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَهَ جَلْدَهٍ وَ لا تَأْخُذْکُمْ بِهِما رَأْفَهٌ فی دینِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ (۱)

۱- (۱) نور، آیه ی ۲.

مضافا بر اینکه رجم مربوط به مطلق زانی و زانیه است و مخصوص شیخ و شیخه نمی باشد.به هر حال این همان قول به تحریف است.

قسم سوم: منسوخ الحکم دون التلاوه

این مورد بحث است و علماء اسلام هم آن را قبول کرده اند و آن اینکه آیه ای در قرآن همچنان وجود داشته باشد ولی حکم آن در اسلام منسوخ شده باشد. این همان چیزی است که تحت عنوان نسخ در قرآن مطرح شده است.

در اینکه در قرآن نسخ هست و یا نه سه قول وجود دارد:

قول اول این است که نسخ در قرآن فراوان است. نحاص در کتاب الناسخ و المنسوخ به سی و شش آیه اشاره کرده است. او در واقع بین تقیید و نسخ و بین تخصیص و نسخ فرق نگذاشته است و همه مخصص ها و مقید ها را جزء نسخ محسوب کرده است. مثلا روایت: لا ربا بین الزوج و الزوجه را ناسخ آیه ی ربا دانسته است.

قول دوم این است که تقریبا نسخ در قرآن وجود ندارد. آیه الله خوئی در البیان شاید به زحمت یک آیه را منسوخ بداند.

قول سوم این است که آیات معدودی (حدود دو، سه و یا چهار آیه) در قرآن منسوخ است و خود قرآن در آیات دیگر آنها را نسخ کرده است.

علت اینکه این آیات چرا در قرآن ذکر شده و بعد نسخ شده است این است که احکام بر اساس مصالح و مفاسد است و با عوض شدن آنها حکم هم عوض می شود. ما به بعضی از این آیات اشاره می کنیم:

المورد الاول: آیه النجوی

رسول خدا (ص) مقام شامخ الهی داشت و در نتیجه کسانیکه ثروتمند بودند وقت او را می گرفتند خداوند برای این کار دستور دارد کسانی که با پیامبر اکرم (ص) نجوا می کنند باید قبلش یک درهم صدقه دهند و بعد با ایشان نجوا کنند و محرمانه سخن بگویند: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا ناجَیْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقَهً ذلِکَ خَیْرٌ لَکُمْ وَ أَطْهَرُ (هم ثواب دارد و هم قلوب شما را پاک می کند) فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا (یعنی اگر فقیر بودید اشکال ندارد ولی اغنیاء باید این صدقه را بپردازند.) فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحیمٌ) (۱)

در قرآن هشتاد و یک سوره ی مکی است و در یکی از آنها (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا) وجود ندارد ولی در سور مدنی دهها مورد این عبارت وجود دارد. بنا بر این آیه ی مزبور مدنی است.

تا این آیه نازل شد مجلس پیامبر خلوت شد و این در شأن رسول خدا (ص) نبود و صحابه ی ایشان برای اینکه صدقه ی اندکی (یک درهم) را نپردازند از نجوا با رسول خدا (ص) پرهیز می کردند

فقط در روایت است که امیر مؤمنان علی دیناری داشت و آن را خورد کرد و ده درهم گرفت و در ده نجوا با پیامبر اکرم (ص) آن را صدقه دارد.

اینجا بود که آیه ی دیگر آمد و حکم موجود در آیه ی فوق را نسخ کرد و خداوند در آیه ی بعد فرمود: (أَ أَشْفَقْتُمْ (آیا ترسیدید) أَنْ تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیْ نَجْواکُمْ صَدَقاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ تابَ اللَّهُ عَلَیْکُمْ (و خدا به رحمت به شما رجوع کرد) فَأَقیمُوا الصَّلاهَ وَ آتُوا الزَّکاهَ وَ أَطیعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ اللَّهُ خَبیرٌ بِما تَعْمَلُونَ) (۲)

۱- (۲) مجادله، ۱۲.

۲- (۳) مجادله، ۱۳.

بین آیه ی اول و دوم ده روز فاصله شد و در این مدت امیر مؤمنان علیه السلام نیز به آن عمل کرد.

علاوه بر آن این نشان می دهد که نجوای صحابه به حدی بی ارزش بود که حتی حاضر نبودند برای آن یک درهم خرج کنند.

مضافا بر آن از این آیه میزان علاقه ی بسیاری از صحابه ی رسول خدا (ص) نسبت به ایشان واضح می شود زیرا اگر علاقه ی آنها به حضرت زیاد بود یک دینار برای آن چیز مهمی نبود.

شوکانی (متوفای ۱۲۵۰) زیدی بود که بعد سنی وهابی شد و وهابی ها به کتب او احساس علاقه ی فراوانی می کنند. او می گوید: عن علی علیه السلام: ما عمل بها غیری حتی نسخت و ما کانت الا ساعه (حدود ده روز) یعنی آیه النجوی.

المورد الثانی: دو آیه از سوره ی بقره است. یکی در آیه ی ۲۳۴ آمده است و دیگری در آیه ی ۲۴۰.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به آن خواهیم پرداخت.

نسخ در قرآن ۹۲/۰۱/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: نسخ در قرآن

گفتیم: محقق خراسانی در فصلی که در آن هستیم سخنانی پیرامون مسائل اصولی در مورد عام و خاص بیان کرده است و بحثی در مورد قرآن که آیا در قرآن نسخ هست یا نه.

در مبحث نسخ گفتیم که ما تعداد معدودی از آیات را می شناسیم که با آیات دیگر نسخ شده اند. در جلسه ی قبل به اولین مورد که آیه ی نجوی بود اشاره کردیم.

ص: ۵۶۰

المورد الثانی: عده الوفاه

در سوره ی بقره دو آیه آمده است که عبارتند از آیه ی ۲۴۰ و آیه ی ۲۳۴.

اما آیه ی ۲۴۰ می فرماید: وَ الَّذینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً وَصِیَّهً (یعنی: یوصین وصیه) لِأَزْواجِهِمْ مَتاعاً إِلَی الْحَوْلِ غَیْرَ إِخْراجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلا جُناحَ عَلَیْکُمْ فی ما فَعَلْنَ فی أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ (و ازدواج کنند) وَ اللَّهُ عَزیزٌ حَکیمٌ (۱)

(یُتَوَفَّوْنَ) به صیغه ی مجهول به معنای اخذ است نه به معنای مردن و مجازا به معنای مردن تفسیر می شود.

به همین دلیل حضرت مسیح در قرآن به خداوند عرضه می دارد: فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنی كُنْتَ أَنْتَ الرَّقيبَ عَلَيْهِمْ (۲) یعنی هر وقت من را گرفتی. جمهور مسلمین معتقد هستند که حضرت مسیح همچنان زنده است. برخی از بی سوادان اهل سنت قائل هستند که او هم از دنیا رفته است و به آیه ی فوق اشاره می کنند. این در حالی است که آنها غفلت کرده اند و فعل مزبور به معنای مردن نیست بلکه به میان اخذ است یعنی از میان مردم من را اخذ کردی.

به هر حال (يُتَوَفَّوْنَ) در آیه ی سوره ی بقره مجازا به معنای فوت است و معنای آیه چنین است. شوهرانی که از دنیا می روند قبل از فوت به نفع همسران خود به ورثه وصیت می کنند که آنها تا یک سال می توانند در خانه ی شوهر بمانند و نباید آنها را از خانه بیرون کنند. حال اگر آنها از خانه بیرون رفتند مشکلی بر شما نیست و آنها می توانند عمل معروف که همان ازدواج است را انجام دهند.

ص: ۵۶۱

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۴۰.

۲- (۲) مائده، آیه ی ۱۱۷.

گفته شده است این آیه توسط آیه ی ۲۳۴ منسوخ شده است. علی القاعده منسوخ باید اول بیاید ناسخ ولی در اینجا چنین نیست و آیه ی منسوخ بعد است.

آیه ی ۲۳۴ می فرماید: وَ الَّذینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَهَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلا جُناحَ عَلَیْکُمْ فیما فَعَلْنَ فی أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبیرٌ (۱)

در این آیه عده ی وفات چهار ماه و ده روز ذکر شده است که گفته شده با حکم به یک سال عده در آیه ی اول منافات دارد و آن را نسخ کرده است.

آیت الله خوئی که عقیده دارد در قرآن نسخی صورت نگرفته است می فرماید: بین این دو آیه تنافی نیست زیرا در آیه ی اول سخن از این است که شوهران وصیت کنند که اجازه دهند همسر آنها یک سال در خانه بمانند و این ارتباطی به عده ی وفات ندارد.

آیت الله معرفت می گوید: من به آیت الله خوئی گفتم اگر آیه ی فوق منسوخ نشده است آیا شما فتوا می دهید که اگر کسی می میرد حکم شرعی این است که ورثه، زوجه ی او را از خانه تا یک سال بیرون نکنند. ایشان هم در جواب گفتند که آری من این فتوا را می دهم.

با این حال ما ندیدیم ایشان و فرد دیگری به این حکم فتوا دهند. اگر آیه ی فوق منسوخ نشده باشد بعید است که فقهاء هیچ کس به آن فتوا نداده باشد.

ص: ۵۶۲

۱- (۳) بقره، آیه ی ۲۳۴.

با این حال می گوییم: در آیه ی اول چرا خداوند واژه ی حول را با الف و لام بیان کرده و می فرماید: (إِلَی الْحَوْلِ) و نمی فرماید الی حول.

ما ناگزیریم تاریخ عصر جاهلیت و پیشینه ی تاریخی این آیه را بررسی کنیم زیرا بسیاری از آیات ناظر به عصر جاهلیت و رسومات آن زمان بوده اند. در تاریخ آمده است که در میان عرب جاهلی عده ی وفات زنانی که شوهرانشان از دنیا می رفت یک سال بود.

بنا بر این الف و لام در (حول) به همان یک سال که مرسوم بود رجوع دارد. از این الف و لام نشان می دهد که مراد از یک سال صرف سکنی نیست بلکه به معنای عده نیز هست. اگر آیت الله خوئی به این نکته توجه می فرمود نتیجه ی کلام ایشان عوض می شد.

علاوه بر آن در تفسیر عیاشی که حاوی روایات مرسله است می خوانیم: عن أبی بکر الحضرمی عن أبی عبد الله ع قال لما نزلت هذه الآیه « وَ الَّذِینَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَ یَذَرُونَ أَزْواجاً یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً» جئن النساء یخاصمن رسول الله ص و قلن لا نصبر، فقال لهن رسول الله ص کانت إحداکن إذا مات زوجها أخذت بعره فألقتها خلفها فی دویرها فی خدرها ثم قعدت، فإذا کان مثل ذلک الیوم من الحول أخذتها ففتتها ثم اکتحلت بها ثم تزوجت فوضع الله عنکن ثمانیه أشهر یعنی بعد از نزول آیه ی ۲۳۴ جمعی از زنان نزد رسول خدا (ص) و گفتند: بعد از فوت همسران ما برای ما سخت است که چهار ماه و ده روز صبر کنیم.

رسول خدا (ص) فرمود: در سابق اگر یکی از شما شوهرش را از دست می داد پشکل شتر را می گرفت و در خانه که نشسته بود آن را به پشت سر به حیاط پرت می کرد و تا یک سال صبر می کرد و بعد خارج می شد و پشکل را می شکافت و در واقع خود را آزاد کرده و ازدواج می کرد. حال چطور شما چهار ماه و ده روز را نمی توانید صبر کنید؟

این روایت اشاره دارد که مراد از (الحول) همان رسم سابق که در جاهلیت است بوده است که یک سال تمام بوده است.

بنا بر این آیه ی ۲۴۰ توسط آیه ی ۲۳۴ منسوخ می باشد.

سؤال: چرا ناسخ اول و منسوخ در آیه ی بعد ذکر شده است؟

جواب: تنظیم آیات هرچند غالبا با امر پیامبر اکرم (ص) بوده است ولی ما نمی دانیم که مورد فوق هم به امر ایشان بوده است یا نه یعنی آیا رسول خدا (ص) دستور داده است که آیه ی ناسخ قبل از منسوخ ذکر شود یا نه.

بله تنظیم سور محل بحث است ولی تنظیم آیات بر اساس روایات کثیره ای به دستور خود پیامبر اکرم (ص) انجام می شد که هر وقت آیه ای نازل می شد رسول خدا (ص) دستور می داد آن را در سوره ی فلان بعد از آیه ی فلان قرار دهید.

سؤال دوم: اگر آیه ی اول ناظر به عده ی وفات باشد مشکلی پیش می آید و آن اینکه در همان آیه آمده است که آنها می توانند از خانه خارج شوند و ازدواج کنند زیرا ایشان (معروف) را به ازدواج تفسیر کرده اند آیا می شود در ایام عده کسی ازدواج کند و خداوند هم اجازه دهد؟ بنا بر این آیه ی فوق فقط مربوط به سکنی است نه عده ی وفات.

ص: ۵۶۴

یلاحظ علیه: این تفسیر از (معروف) را بعضی از فقهاء مانند محقق قمی و مفسرین ارائه کرده اند. برخی دیگر گفته اند که مراد این است که آن زنها می توانند بیرون روند و با کسانی قرار بگذارند که هر وقت عده ی ما تمام شد ما با شما ازدواج کنیم. خداوند می فرماید: اگر قرارداد به شکل مشروع انجام شود اشکال ندارد.

ما می گوییم: مراد از (خرجن) یعنی بعد از اتمام یک سال نه قبل از آن.

المورد الثالث: زنای محصنه

آیه ی اول در سوره ی نساء آیه ی ۱۵ است و آیه ی دوم در سوره ی نور آیه ی ۹ می باشد.

گفته شده است که تغییر قبله هم از جزء آیات ناسخ و منسوخ است. می گوییم: بحث در جایی است که ناسخ و منسوخ هر دو در قرآن باشد در مورد فوق منسوخ در قرآن است ولی ناسخ در سنت است.

بحث اخلاقی: خداوند در قرآن می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمیعٌ عَلیمٌ (۱) طلیعه آیه که می فرماید: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا) بیانگر آن است که سوره ی مزبور مدنی است.

(یَدَیِ) به معنای أمام و مقابل است. مراد این نیست که هنگام راه رفتن از پیامبر اکرم (ص) جلوتر راه نروید زیرا در کنار رسول خدا (ص)، خداوند هم ذکر شده است. بنا بر این مراد بیانگر یک حکم شرعی است یعنی در تقدس از خدا و رسول او جلوتر نیفتید. مثلا اگر کسی است بیمار و روزه برای او ضرر دارد او نباید تقدس به خرج دهد و بعد از تشریع به افطار، با هر زحمتی که شده روزه را بگیرد.

۱- (۴) حجرات، آیه ی ۱.

این آیه اشاره به انضباط اسلامی دارد. نه باید جلوتر رفت و نه باید عقب افتاد. باید همواره حد وسط را رعایت کرد.

خداوند در مورد انفاق نیز مردم را به حد وسط توصیه کرده می فرماید: (وَ الَّذینَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ یُسْرِفُوا وَ لَمْ یَقْتُرُوا وَ کانَ بَیْنَ ذلِکَ قَواماً) (۱)

در عبادت، مطالعه و هر چیز دیگر باید حد وسط را رعایت کرد.

رسول خدا (ص) به جهاد رفته بود و در وسط راه در ماه رمضان آب خواست و در بالای شتر آن را نوشید و فرمود: همان خدائی که به من دستور داده است در حضر روزه بگیرم در سفر دستور داده است که افطار کنم. همه افطار کردند ولی جمعی از مقدس نماها گفتند جهاد با زبان روزه سخت تر و ثوابش بیشتر است. آنها بعدها جزء خوارج شدند.

نسخ در قرآن و مسئله ی بداء ۹۲/۰۱/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: نسخ در قرآن و مسئله ی بداء

بحث در فصل دوازدهم است و محقق خراسانی در این فصل ابحاثی را مطرح کرده است بحث اصولی آن را مطرح کردیم و وارد بحث دوم شده ایم که بحثی قرآنی است و در مورد نسخ در قرآن است. گفتیم حدود سه آیه را می توانیم پیدا کنیم که منسوخ شده اند ولی جمعی بیشتر از آن را ادعا کرده اند. البته بحث در نسخ آیه ی قرآن با آیه ی قرآن است نه نسخ آیه ی قرآن با سنت و بالعکس. مثلا نماز خواندن به سوی بیت المقدس در سنت نبوی بوده است و بعد آیه ی قرآن آن را نسخ کرده است.

۱- (۵) فرقان، آیه ی ۶۷.

دو آیه را مطرح کردیم و اکنون به سراغ آیه ی سوم می رویم.

در سوره ی مبارکه ی نساء می خوانیم: وَ اللاَّتی یَأْتینَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِکُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَیْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْکُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِکُوهُنَّ فِی الْبُیُوتِ حَتَّی یَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ یَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبیلاً (۱)

مطابق این آیه، اگر زنان مرتکب زنا شوند و چهار نفر هم علیه آنها شهادت دهند حد آنها این است که آنها را در خانه باید زندانی کرد تا بمیرند یا اینکه خداوند برای خلاصی آنها راهی را قرار دهد.

ادعا شده است که این آیه به وسیله ی آیه ای که در سوره ی نور است نسخ شده است: الزَّانِیَةُ وَ الزَّانی فَاجْلِدُوا کُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لا تَأْخُذْکُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فی دینِ اللَّهِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ وَ لْیَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنینَ (۲)

این آیه در مورد زنان مجرد است که فقط صد تازیانه در مورد آنها وضع شده است.

دو روایت از امام صادق و امام باقر علیهما السلام هم حکم به نسخ را تائید می کند.

آیه الله خوئی که موضع خاصی در نسخ دارد و تقریبا در صدد آن است که بگوید آیه ی منسوخی در قرآن نیست راجع به ناسخ بودن آیه ی دوم، سه اشکال را مطرح می کند.

اول اینکه: فاحشه به آن عمل بسیار زشت اطلاق می شود و چیزی است که قبحش در حد اعلا باشد و این خود سه مصداق دارد: ذکر با ذکر که لواط است، زن با زن که مساحقه است و زن با مرد که زنا می باشد. نباید این آیه را منحصر به زنا کرد.

ص: ۵۶۷

۱- (۱) نساء، آیه ی ۱۵.

۲- (۲) نور، آیه ی ۲.

یلاحظ علیه: ایشان نمی بایست الذکر مع الذکر را در اینجا ذکر می کرد زیرا (اللاتی) مخصوص زنان است یعنی بالاخره پای زن هم در میان است.

ثانیا: در قرآن مجید، از زنا به فاحشه تعبیر شده است: وَ لا تَقْرَبُوا الزِّنی إِنَّهُ کانَ فاحِشَةً وَ ساءَ سَبیلًا. (۱) البته در روایت است که رسول خدا (ص) نشسته بود و جمعی از مردم ثقیف آوردند و عرض کردند ما اسلام می آوریم ولی با سه شرط: اولا بت خانه ی ما تا یک سال سرپا باشد. ثانیا: حرفه ی زنان ما خودفروشی است و این کار بر ما حلال باشد. ثالثا: تجارت ما مبنی بر ربا است و این ربا بر ما حلال باشد.

رسول خدا (ص) نامه ی ایشان را خواند و همین که به مورد زنان رسید آیه ی سوره ی اسراء را قرائت فرمود.

به همین دلیل و به سبب این قرائن فاحشه را به زنا تعبیر کرده اند.

دوم اینکه: در صورتی آیه ی اول منسوخ است که زندانی کردن آن به عنوان حد زنا محسوب شود این امر ثابت نیست. شاید علت زندانی کردن آنها این باشد که آنها بیرون نروند تا بار دیگر مرتکب این عمل زشت شوند.

یلاحظ علیه: ناسخ بودن مترتب بر این نیست که حبس، حدی برای زنان زناکار باشد بلکه مترتب بر این است که این واجبی بود که شوهران آنها می بایست به آن عمل می کردند چه حد بوده باشد یا نه. بعد این وجوب نسخ شده است.

۱- (۳) اسراء، آیه ی ۳۲.

سوم اینکه: قرآن در آیه ی سور نور می فرماید: آنها را حبس کنید تا یا بمیرند یا خدا برای استخلاص آنها راهی پیشنهاد کند. واضح است که شلاق زدن و رجم کردن استخلاصی برای آنها به حساب نمی آید.

یلاحظ علیه: اولاـ رجمی در کار نیست بلکه سخن از جلد و تازیانه است زیرا آیه ی دوم فقط سخن از شلاق به میان می آورد.

حال که سخن از شلاق است واضح است که اگر زنی سی سال در خانه زندانی باشد آسان تر است تا اینکه صد تازیانه بخورد که اثرش چند روز باقی می ماند و بعد خوب می شود.

تم الکلام فی المسئله الثانیه اعنی النسخ

سپس محقق خراسانی به سراغ بحثی کلامی می رود که مربوط به بداء است که امروز از آن مسائل شائکه تعبیر می کنند که از شوک به معنای خار گرفته شده است. یعنی این مسئله خاردار است و برای درک آن باید رنج کشید.

بداء مسئله ای است که اگر انسان آن را متوجه شود مسلما به آن معتقد می شود ولی اگر ظاهر لفظ را نگاه کند از آن تبری می جوید.

آنی که سبب شده است مسئله ی بداء از نقاط ضعف شیعه شمرده شود ظاهر این مسئله است زیرا بداء به جایی گفته می شود که فرد جاهل باشد و بعد واقع بر او روشن شود. در قرآن می خوانیم: وَ بَدا لَهُمْ سَیِّئاتُ ما کَسَبُوا (۱) یعنی بدی گناهان آنها بر آنها واضح شد.

۱- (۴) زمر، آیه ی ۴۸.

اگر در مورد خداوند نیز این کلمه را به معنای اصلی خودش حمل کنیم به معنای کفر خواهد بود. وقتی در روایت می خوانیم: بدا لله فی اسماعیل باید به این معنا باشد که اول خداوند امر کرد و بعد پشیمان شد و حکم را مرتفع کرد. این عین کفر است.

در سوره ی حدید می خوانیم: ما أَصابَ مِنْ مُصیبَهٍ فِی الْأَرْضِ وَ لا فی أَنْفُسِکُمْ إِلاَّ فی کِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها (قبل از آنکه این مصیبت را خلق کنیم) إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللَّهِ یَسیرٌ (۱) خداوند از همان اول از هرچیز قبل از تحقق پذیرفتن آنها با خبر بود و بداء به معنای فوق در مورد خداوند امکان پذیر نیست.

در صحیح بخاری کلمه ی بداء لله استعمال شده است و بعدا به آن اشاره می کنیم که برای خداوند در مورد سه نفر که آدم کور، مبتلا به برص و فرد دیگر باشند برای خداوند بداء حاصل شده است. اگر قرار باشد که با مسأله ی بداء شیعه را متهم کنند این حدیث در خود کتاب صحیح بخاری که از اهل سنت است ذکر شده است.

حقیقت این است که قرآن مملو از کنایات و مجازات است. تصور کرده اند که در قرآن مجاز و کنایه نیست در نتیجه بداء به معنای اصلی خودش است. اگر چنین باشد آیات مکر خداوند را چگونه معنا می کنند آنجا که خداوند می فرماید: وَ مَکَرُوا وَ مَکَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَیْرُ الْماکِرینَ (۲)

۱- (۵) حدید، آیه ی ۲۲.

۲- (۶) آل عمران، آیه ی ۵۴.

در روایت است که مکر کردن حرفه ی عاجز است پس معنای مکر در مورد خداوند نباید به معنای حقیقی باشد.

این در واقع از باب مشاکله است یعنی فرد کلمه ای را به کار می برد و دیگری هم طبق سخن او همان کلمه را به کار می برد. در آیه ی فوق هم چون آنها به مکر تعبیر می کنند خداوند هم از همان کلمه استفاده کرده است و حال آنکه کار خداوند ابطال مکر ماکرین است.

در مطول در این مورد شعری ذکر شده است و آن اینکه:

قالوا اقترح شیئا نجد لک طعمه

قلت اطبخوا لی جبه و قمیصا

یعنی گفتند به منزل ما بیا غذایی که طعمش را دوست داری برای تو طبخ کنیم و فرد هم از باب مشاکله گفت: برای من لباسی طبخ کنید.

در مورد بداء هم همین نکته جاری است یعنی وقتی بشر برایش بداء حاصل می شود این کار را مجازا در مورد خداوند به کار می برد.

مثلاـ خداوند وعده داده بود که طائفه ی یونس را عذاب کند ولی بعد چنین نکرد. در اینجا می گویند برای خداوند بداء حاصل شد. زیرا اگر ما هم چنین می کردیم و در اثناء کار منصرف می شدیم از آن به بداء تعبیر می کردیم همین تعبیر را در مورد خداوند به کار می بریم.

شیخ طوسی در تفسیر التبیان که ده جلد است در جلد اول که به آیه ای که به مناسبت بداء نازل شده است می رسد از بلخی که از علماء معتزله است نقل می کند که او در کتاب خود نوشته است که جمعی هستند که قابل توجه نیستند (مراد او شیعه است.) ولی از امت رسول خدا هستند. آنها به دو چیز قبیح قائل هستند یکی اینکه قائل هستند ائمه ی آنها می توانند آیات قرآن را نسخ کنند و دیگر اینکه اگر خداوند آیه ای را نسخ کند این از قبیح بداء است که به معنای پشیمان شدن خداوند است.

این در حالی است که کلام او صرف افتراء به شیعه است. آنچه در لسان ائمه آمده است از باب تخصیص است و نسخ. ائمه هرگز نمی توانند آیه ای را نسخ کنند زیرا بعد از رحلت پیامبر دیگر نسخی در کار نیست. بلکه مخصص هایی بود که رسول خدا موفق به بیان آن نشد و بیان آنها به عترت او سپرده شد.

دیگر اینکه بداء به آن معنایی که او می گوید نیست. ما قائل به بداء به معنای لغوی آن نیستیم.

برای بیان حقیقت بداء باید در دو مقام بحث کنیم: البداء فی مقام الثبوت و البداء فی مقام الاثبات.

غالبا کسانی که مسأله ی بداء را مطرح می کنند به مقام اثبات می پردازند. مقام ثبوت آیات و روایاتی است که در مورد بداء وارد شده است و مقام ثبوت خبرهایی و وعده هایی است که داده شده ولی عملی نشده است.

مسئله ی بداء ۹۲/۰۲/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مسئله ی بداء

بداء در مسئله ی ثبوت و بیان تاریخچه ی مسئله:

علت اینکه ائمه بر مسئله ی بداء اصرار دارند و حتی در روایت است: مَا عُبِدَ اللَّهُ بِشَيْ ءٍ مِثْلِ الْبَدَاءِ (۱) به چه سبب است در حالی که مطرح کرد بداء خود ایجاد مشکل و شبهه می کند؟

دلیل آن برای رد عقیده ی یهود است که معتقد هستند آنچه خداوند در قضاء و قدر تثبیت کند دیگر قابل عوض شدن نیست. مثلا اگر قضاء و قدر ایجاب کند کسی فقیر باشد او دیگر هرگز غنی نخواهد شد و هکذا

۱- (۱) کافی، ج ۱، ص ۱۶۴، حدیث ۱.

همین اندیشه در کلام اهل سنت هم وجود دارد زیرا بعضی از یهودیان یا نصرانی ها که به ظاهر مسلمان شده بودند عقیده ی خود را در میان مسلمانان منتشر کردند. بنا بر این در کتب اهل سنت به قضاء و قدر اهمیت فوق العاده ای داده می شود و حتی آن را یکی از پایه های بسیار مهم ایمان می دانند. این امر نیز ریشه در قضاء و قدر یهود است.

احمد بن حنبل برای عقائد اسلامی جدولی ترسیم می کند و در آن قضاء و قدر را جزء پایه های اصول اسلام برشمرده است. بعدها هم که امام اشعری از اعتزال برگشت و اشعری شد او هم قضاء و قدر را جزء پایه های دین بر شمرده است.

البته ما نیز به قضاء و قدر معتقد هستیم زیرا خداوند در قرآن می فرماید: ما أَصابَ مِنْ مُصيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا في أَنْفُسِكُمْ إِلاَّ في

کِتابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَها (قبل از آنکه این مصیبت را خلق کنیم) إِنَّ ذلِکَ عَلَی اللَّهِ یَسیرٌ (۱) اما ما به گونه ای این مسأله را قبول داریم و آنها به گونه ای دیگر.

خداونـد در رد عقیـده ی یهود می فرمایـد: (وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللَّهِ مَغْلُولَهٌ غُلَّتْ أَیْدیهِمْ وَ لُعِنُوا بِما قالُوا بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ یُنْفِقُ کَیْفَ یَشاءُ وَ لَیَزیدَنَّ کَثیراً مِنْهُمْ ما أُنْزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ طُغْیاناً وَ کُفْراً)

یهود در واقع هرگز قائل نیستند که خداوند از اول دستش بسته بود بلکه منظورشان این است که اگر در مورد کسی تصمیم به عدم انفاق بگیرد دیگر نظرش عوض نخواهد شد. خداوند هم در جواب اول ایشان را نفرین کرده می فرماید: دستان خودشان بسته باد. دست خداوند در قضاء و قدر باز است و هر جور بخواهد انفاق می کند.

ص: ۵۷۳

۱- (۲) حدید، آیه ی ۲۲.

ما هم می گوییم: قضاء و قدر اصلی از اصول اسلام است و آیه ی سوره ی حدید هم بر آن دلالت دارد ولی می گوییم: قضاء و قدر الهی بر دو قسم است:

نوعی از آنها هرگز قابل تغییر نیست. مثلا (کُلُّ نَفْسٍ ذائِقَهُ الْمَوْت) هرگز تغییر نمی کند.

دیگر اینکه رسول خدا (ص) خاتم پیامبران است که هرگز قابل تغییر نیست و بعد از ایشان هرگز پیامبری مبعوث نخواهد شد.

همچنین خروج مهدی سلام الله علیه از قضایای قطعیه است. همچنین سایر اصول اسلام مانند إِنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسانِ وَ إِیتاءِ ذِی الْقُرْبی وَ یَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ الْبَغْیِ یَعِظُکُمْ لَعَلَّکُمْ تَذَکَّرُونَ. (۱)

در کنار این قضایا، یکسری قضایای جزئیه هم وجود دارد که با شرایطی می تواند دگرگون شود. مثلا فردی است که عاق والدین شده است. او اگر بعدا وضعش را عوض کند سرنوشت او هم عوض می شود.

بر این اساس اگر کسی قرار باشد عمر کوتاهی داشته باشد چه بسا با صله ی رحم عمرش طولانی می شود و یا کسانی هستند که محکوم به فقر هستند ولی با انجام اعمالی، رزقشان وسیع می شود. این سرنوشت ها گاه از باب مقتضی است و گاه به عنوان رافع. خداوند می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ لا یُغَیِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّی یُغَیِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ) (۲)

بنا بر این بداء در عالم ثبوت یک امید و وعده و یا وعیدی است که خداوند به افراد می دهد که خیال نکنند سرنوشت اول ایشان قابل عوض شدن نیست بر این اساس خداوند به عنوان بشارت به بندگان خود می فرماید: قُلْ یا عِبادِیَ الَّذِینَ أَسْرَفُوا عَلی أَنْفُسِهِمْ لا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَهِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ یَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِیعاً إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِیمُ (۳)

۱- (۳) نحل، آیه ی ۹۰.

۲- (۴) رعد، آیه ی ۱۱.

۳- (۵) زمر، آیه ی ۵۳.

بنا بر این اگر کسی جهنمی بود می توان آن را تغییر دهد و بهشتی شود.

خداوند هم از تقدیر اول که مشروط است آگاه است و هم از تقدیر دوم آگاه است و می داند که شرط تغییر حاصل می شود یا نه.

خداوند در اواخر سوره ی می فرماید: (يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ) (۱)

این نشان میدهد که خداوند دو نوع کتاب دارد: یکی ام الکتاب است که قابل تغییر و تبدیل نیست ولی یک لوح دیگری هم دارد به نام محو و اثبات که در آن چیزی نوشته می شود و بعد با شرایطی تغییر می کند.

ملا جلال الدین سیوطی (متوفای ۹۱۱) در کتاب الدر المنثور که در تفسیر قرآن نوشته است وقتی به آیه ی مزبور می رسد روایات متعددی به همین معنا نقل می کند از جمله می گوید: امیر مؤمنان علی علیه السلام از رسول خدا (ص) معنای آیه ی فوق را پرسید و حضرت در جوابش فرمود: لاقرّن عینیک و لاقرّن امتی بعدی بتفسیرها: الصدقه علی وجهها (صدقه در راه خدا) و بر الوالدین و اصطناع المعروف یحول الشقاء سعاده و یزید فی العمر و یقی مصارع السوء.

صدقه دادن برای رفع شر و بدی که همه به آن اعتقاد دارند از همین باب است یعنی شری در کمین است که با دادن صدقه رفع می شود.

در واقع همان طور که شفاعت، استغفار و توبه یک نوع ایجاد امید و رجاء است، قول به بداء هم یک نوع امیدی مانند آن به حساب می آید. بر همین اساس خداوند در قرآن می فرماید: وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنا عَلَيْهِمْ بَرَكاتٍ مِنَ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ وَ لكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْناهُمْ بِما كانُوا يَكْسِبُونَ (۲)

۱- (۶) رعد، آیه ی ۳۹.

۲- (۷) اعراف، آیه ی ۹۷.

همه ی اینها از باب ایجاد یک نوع امید و رفع ناامیدی است.

در سوره ی نوح می خوانیم که ایشان به امت خودش فرمود: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كانَ غَفّاراً يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُم مِدْراراً وَ يُمْدِدْكُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِينَ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ جَنّاتٍ وَ يَجْعَلْ لَكُمْ أَنْهاراً) (۱) یعنی استغفار وضع شما را عوض می کند.

تمامی آیاتی و روایاتی که در مورد فزونی عمر انسان یا کم شدن عمر او است همه از باب مسأله ی بداء در مقام ثبوت است.

اما بداء در مقام اثبات:

اکثر عبارات علماء و همچنین عبارات صاحب کفایه مربوط به مقام اثبات است.

گاهی انبیاء و اولیاء بر اثر نفس پاکی که دارند با لوح محو و اثبات ارتباط پیدا می کنند. اما لوح محفوظ چیزی است که کسی به آن راه ندارد و از خصائص خداوند است. اما اینکه لوح محو و اثبات به چه کیفیتی است و چگونه مقادیر بر آن ثبت و محو می شود برای ما مشخص نیست. به هر حال گاه انبیاء و اولیاء با ارتباط با آن لوح، سرنوشت افراد را مشخص می کنند. حضرت یونس نیز بعد از مخالفت قوم با او از این لوح با خبر شد و به قومش خبر داد که گرفتار عذاب الهی می شوند. بعد دید عذابی رخ نداد. حضرت یونس در خبر خود صادق بود ولی او فقط مقتضی را دیده بود ولی چون شرطش در لوح محو و اثبات نبود آن را ندید. شرطش این بود که قوم او استغفار نکنند که اگر کنند سرنوشتشان عوض می شود. کلام یونس صحیح بود زیرا آثار عذاب در آسمان ظاهر گشت. قوم او به دنبال پیری رفتند و از او تقاضای کمک کردند و او هم به آنها دستور انابه داد و گفت که فرزندان را از مادرها جدا کنید و گریه کنید شاید عذاب برگردد.

۱- (۸) نوح، آیه ی ۱۰ تا ۱۲.

در سوره ی یونس می خوانیم: فَلَوْ لاـ کـانَتْ قَرْیَهٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهـا إیمانُهـا إِلاَّ قَوْمَ یُونُسَ لَمَّا آمَنُوا کَشَـفْنا عَنْهُمْ عَـذابَ الْخِزْیِ فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا وَ مَتَّعْناهُمْ إِلی حینٍ (۱)

(فَلَوْ لا) به معنای لم تکن است هر چند مفسرین در تعریف آن وجوه مختلفی را بیان کرده اند.

همچنین در مورد حضرت موسی می خوانیم: وَ واعَدْنا مُوسی ثَلاثینَ لَیْلَهً وَ أَتْمَمْناها بِعَشْرٍ فَتَمَّ میقاتُ رَبِّهِ أَرْبَعینَ لَیْلَهً (۲)

اول قرار بود که حضرت موسی سی روز بماند و بعد این حکم عوض شد و به چهل روز تبدیل شد.

همچنین مفسـرین نقل کرده اند که حضـرت مسـیح از خانه ای عبور می کرد و دید جمعی عروسی دارند و گفت: امشب اینجا عروسـی است و فردا عزا است. شب بعـد که از آنجا رد می شدنـد دیدنـد عروسـی ادامه دارد. تحقیق کردنـد دیدنـد زن، چند قرص نان داشت و صـدقه داد. بعـد حضـرت مسـیح فرمود: ماری تحت تشک است و مأمور به گزیـدن او بود ولی صدقه دادن موجب شد که سرنوشت او عوض شود.

در صـحیح بخـاری در سه مورد آمـده است که رسول خـدا (ص) در وقـائعی می فرمایـد: که برای خداونـد در این مورد بـداء حاصل شد.

فرق بین نسخ و بداء: نسخ در احکام شرعیه است و بداء در احکام تکوینیه می باشد.

عجب این است که اهل سنت نسخ را قبول دارند ولی بداء را نمی پذیرند.

ص: ۵۷۷

۱- (۹) یونس، آیه ی ۹۸.

۲- (۱۰) اعراف، آیه ی ۱۴۲.

بداء و بحث مطلق و مقید ۹۲/۰۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بداء و بحث مطلق و مقید

بحث در مسئله ی بداء است و گفتیم که نزاع در این مورد لفظی است.

ما مسأله ی بداء را در دو مقام ثبوت (حقیقت بقاء) و اثبات (بهره برداری از این بداء) مطرح کردیم. اکنون بحث در مقام اثبات است و آن اینکه گاه ائمه و علماء از بداء بهره می گرفتند به این گونه که گاه گزارشی می دادند و بعد محقق نمی شد. البته این موارد هم بسیار محدود است. هرچند کسانی مانند رازی و غیره ادعا دارند که این موارد بسیار رخ داده است و بعد می گویند: وقتی گزارشات اهل بیت صحیح در نمی آمد به تمسک به بداء آن را توجیه می کردند.

بداء در قرآن در مورد جریان حضرت یونس و حضرت موسی رخ داده است. (جریان ذبح اسماعیل از باب نسخ در احکام است نه از باب بداء که در تکوین رخ می دهد.)

در مورد روایات هم جریان حضرت مسیح و عروس را نقل کردیم. اما موارد دیگر:

رسول خدا (ص) نشسته بود و یهودی ای بر حضرت گذشت و به جای سلام از لفظ سامّ علیکم استفاده کرد. که به معنای مرض و بیماری است. رسول خدا (ص) خدا هم در جواب فرمود: و علیك. بعد فرمود: امروز این فرد به وسیله ی ماری کشته می شود. آن یهودی هم در بیابان مقداری هیزم جمع کرد. وقتی آمد رسول خدا (ص) فرمود: بارت را بر زمین بگذار و در آن ماری بود. رسول خدا (ص) فرمود امروز چه کردی؟ او گفت: دو قرص نان داشتم یکی را خودم خوردم و دیگری را به مسکین دادم. حضرت فرمود: اگر آن عملت نبود این مار مأمور به گزیدن تو بود.

ص: ۵۷۸

اصولا نمی شود مبانی اسلام را بدون مسأله ی بداء حل کرد. اگر کسی به قضای قطعی امید داشته باشد به گونه ای که هیچ چیز قابل تغییر نباشد دیگر صدقه دادن ها، دعاها، استغفارها و امثال آن باید لغو می بود.

مورد دیگر چیزی است که صحیح بخاری ذکر می کند: ثلاثه فی بنی اسرائیل ابرص و اقرع و اعمی بدا لله. (۱)

یعنی از خدا در مورد سه نفر بداء رخ داده است: مبتلا به بیماری برص، فردی که سرش مو ندارد و فرد کور. این سه نفر دنبال درمان بودند. خداوند ملکی را برای هر سه نفر فرستاد تا آنها را درمان کنند. ملك اول به امر خدایی پوست بدن اولی را عوض کرد و از او پرسید باز چه می خواهد و او گفت: شتر. در نتیجه شتری به او داد که زاد و ولد کرد و بسیار شد.

دومی هم می خواست بر سرش مو بروید و از اموال گاو می خواست و آن ملك آن موارد را به او اعطاء کرد.

سومی هم می خواست بینا شود و از مال دنیا گوسفند می خواست که به او اعطاء شد.

بعد خداوند ملک را دوباره به سوی آنها فرستاد تا آنها را امتحان کند. ملک به صورت بشری فقیر بر آنها وارد شد و درخواست کمک کرد. ابرص و اقرع کمکی نکردند در نتیجه آن دو به حالت اولشان برگشتند ولی سومی کمک کرد و وضع جدید او تغییر نکرد.

۱- (۱) صحیح بخاری، ج ۴، ص ۱۷۱.

تعبیر به بـدا لله این است که خداونـد نعمتی به آنها داده بود و بعـد از آنها گرفت. حال وقتی این مسأله در صـحیح بخاری ذکر شده است یعنی آنها به بداء اعتقاد دارند در نتیجه چرا شیعه را برای اعتقاد به بداء سرزنش می کنند؟ واقعیت این است که آنها هم به بداء اعتقاد دارند منتها نزاع بین ما و ایشان لفظی است.

مورد بعـدی جریان اسـماعیل است: عَنْ عُبَیْدِ بْنِ زُرَارَهَ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ مَا بَدَا لِلَّهِ بَدَاءٌ أَعْظَمُ مِنْ بَدَاءٍ بَدَا لَهُ فِی إِسْـمَاعِیلَ ابْنِی (۱)

این حدیث را مرحوم صدوق در کتاب توحید نقل می کند.

کسانی که اسـماعیلی مذهب هستند این حدیث را غلط معنا می کنند. معنای اصلی حدیث این است: غالبا فرزندان بزرگ ائمه بعد از امام قبلی امام می شد. از این رو بعد از امام صادق علیه السـلام علی القاعده می بایست امامت روی اسماعیل می رفت و حال آنکه امام کاظم علیه السلام لایق امام بود.

امام صادق علیه السـلام در مسأله ی فوق می فرماید: خداوند اسـماعیل را از دنیا برد تا مردم به اشتباه نیفتند زیرا بعد از او، امام کـاظم علیه السـلام فرزنـد بزرگ تر بود. حتی امام صادق علیه السـلام بعـد از فوت اسـماعیل کار عجیبی انجام داد و آن اینکه فرمانـدار مـدینه را خواست بیاید و فوت اسـماعیل را مشاهده کند در نتیجه او را غسل دادند و کفن کرده و دفن کردند. او این شواهد را برای این احضار کرد تا بعد شـیعه به اشـتباه نیفتد. بداء در اینجا به این معنا است که ظاهر قضـیه حکایت می کرد که فرزند بزرگتر امام است ولی خداوند با میراندن اسماعیل، واقع در اذهان مردم را عوض کرد.

ص: ۵۸۰

۱- (۲) بحار الانوار، ج ۴، ص ۱۲۲، حدیث ۶۹.

بله در مورد اسـماعیل روایتی در اصـل زیـد النَرسـی است که حـاوی خبر کـذب است و آن اینکه امـام صادق علیه السـلام می فرماید: إِنِّی نَاجَیْتُ اللَّهَ وَ نَازَلْتُهُ فِی إِسْمَاعِیلَ ابْنِی أَنْ یَکُونَ مِنْ بَعْدِی فَأَبَی رَبِّی إِلَّا أَنْ یَکُونَ مُوسَی ابْنِی (۱)

اولا اصل زید النَرسـی چیز مجهولی است و ثانیا گفته شده است که اصل او مال او نیست بلکه مال موسی الهمدانی است که به زبان زید جعل شده است.

معنا نـدارد که امام صادق علیه السـلام با خدا مناجات کند که امام بعد از او اسـماعیل باشد زیرا ائمه از همان اول می دانسـتند که امام بعد کیست و اسامی آنها در لوح حضرت زهراء سلام الله علیها وجود داشته است.

مورد بعـدی: عمرو بن حمیق از اوتاد است و امام حسـین علیه السـلام در نامه ای که به معاویه نوشـته است از او به مرد عابـد و زاهدی که تنش در عبادت آب شد تعبیر می کند.

او می گفت: امیر مؤمنان علیه السلام بعد از اینکه ضربت خورده بود من نزد او بودم. ایشان رو به من کرد و گفت: فی السبعین بلاء. یعنی بعد از هجرت وقتی به سـنه ی هفتاد می رسـید به بلاء مبتلا می شوید. حضـرت خودش در اربعین به شهادت رسید. بعد حضرت به حالت کماء رفت و وقتی به هوش آمد عمرو از او پرسید آیا گشایشی هم بعد از آن هست؟ حضرت فرمود: بله ولی یمحو الله ما یشاء و یثبت. یعنی آنچه گفتم مقتضی است ولی ممکن است قضاء و قدر خداوند تغییر کند.

ص: ۵۸۱

۱- (۳) بحار الانوار، ج ۴۷، ص ۲۶۹، حدیث ۴۲.

بعد از سبعین هم که زمان عبد الملک بن مروان بود زندگی بر مردم سخت شد و فرزندان او که چهار نفر بودند خونریزی های بسیاری کردند.

مازاد بر مواردی که ذکر کردیم چیز دیگری به دست ما نرسیده است.

برای توضیح بیشتر می توان به البداء فی الکتاب و السنه مراجعه کرد. ما هم این بحث را در الهیات بحث کردیم.

الفصل الخامس: فی المطلق و المقید و المجمل و المبین

صاحب منظومه قائل است که ماهیت بر سه قسم تقسم می شود و می فرماید:

مخلوطه، مجرده مطلقه لدی اعتبارات علیها مورده

محقق خراسانی هم می گوید: یک لا بشرط مقسمی داریم که سه قسم دارد: بشرط شیء، لا بشرط و بشرط لا و قائل است مقسم آنها الماهیه المهمله المجرده من کل شیء حتی لحاظ نفسه است یعنی به گونه ای که حتی لحاظ خودش هم در آن لحاظ نشده است.

این در حالی است که حکیم سبزواری قائل است که مقسم آنها ماهیت مهمله نیست بلکه ماهیت ملحوظه است. آیت الله بروجردی هم قائل بود لحاظ الماهیه مقسم است نه خود ماهیت.

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد پیگیری می کنیم و اختلافی ما مرحوم مظفر داریم که بیان می کنیم.

تقسیمات ماهیت ۹۲/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: تقسیمات ماهیت

بحث در فصل پنجم است که مربوط به مطلق و مقید و مجمل و مبین است.

ص: ۵۸۲

قبل از ورود به اصل بحث، نکاتی را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم:

الامر الاول: اصولی ها غالبا اطلاق و تقیید را از اوصاف موضوع می دانند می گویند: موضوع گاهی مطلق است و گاهی مقید و به تعبیر دیگر مطلق و مقید را از آثار لفظ می دانند به این معنا که اگر لفظ معنای وسیع داشته باشد مطلق و اگر معنای مضیقی داشته باشد مقید می شود.

به همین دلیل در معالم و قوانین، مطلق چنین معنا شده است: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه.

بر این اساس محقق خراسانی برای تعریف مطلق به مواردی چن اسم الجنس، علم الجنس، نکره و مانند آن مثال می زند. چون معنای اینها شایع در افراد است.

ولی به نظر ما مطلق و مقید از اوصاف الفاظ نیست بلکه از اوصاف موضوع است به این شرط که متعلق حکم باشد. اگر متعلق حکم مفرد است این هم مطلق می شود ولی اگر متعلق حکم مفرد نیست و دو چیز می باشد آن هم مقید می شود. بنا بر این اکرم زیدا مطلق است زیرا زید در مقام موضوعیت تک است ولی اگر تک نباشد مانند اکرم زیدا اذا تکلم در این حال مقید می شود.

بر این اساس کرارا گفتیم: المطلق ما وقع تحت دائره الحکم مفردا و المقید ما وقع تحت دائره الحکم مرکبا.

مرحوم بروجردی همین عبارت را به تعبیر دیگری بیان می کرد و می فرمود: المطلق هو ما واقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع و المقید هو ما واقع تحت دائره الطلب بعض الموضوع.

الامر الثانی: اهل معقول ماهیت را به اقسام سه گانه تقسیم کرده اند یعنی اگر ماهیت (مانند انسان) را نسبت به خصوصیات و عوارض بسنجیم یکی از موارد سه گانه ی زیر است:

ماهیت لا بشرطماهیت بشرط شیءماهیت بشرط لا البته باید دقت داشته که تقسیم فوق هنگامی است که ماهیت با خصوصیات و عواض سنجیده شود نه با ذات و ذاتیاتش مثلا انسان نسبت به حیوان ناطق مشمول تقسیم فوق نیست.

بحث در این است که مقسم در تقسیم سه گانه ی فوق چیست؟ محقق خراسانی قائل است که ماهیت مبهمه ی مهمله مقسم است. این کلام صحیح نیست زیرا چنین ماهیتی قابل تصور نیست و در خارج هم وجود ندارد. مقسم برای کلام فوق باید چیزی باشد که یا در ذهن و یا در خارج وجود داشته باشد. بنا بر این باید گفت که ماهیت ملحوظه در ذهن به یکی از آن اقسام ثلاثه تقسیم می شود.

از عبارت سبزواری در منظومه هم همین استفاده می شود که مقسم ماهیت ملحوظه است نه ماهیت مهمله زیرا ایشان می فرماید:

مخلوطه مطلقه مجرده لدی اعتبارات علیها مورده

مخوطه همان بشرط شیء است.

مطلقه، لا بشرط است

مجرده نیز بشرط لا است.

لدی اعتبارات یعنی هنگام لحاظ کردن به آن سه قسم تقسیم می شود.

الامر الثالث: فرق بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی چیست؟

یکی از تقسیمات سه گانه ی فوق لا بشرط است که به آن لا بشرط قسمی می گویند. واضح است که این لا بشرط باید یک مقسمی داشته باشد. از این رو در صدد این هستیم که فرق بین این سه قسم که یکی از آنها لا بشرط قسمی است با لا بشرط مقسمی که به این سه قسم تقسیم می شود چیست؟

ص: ۵۸۴

از عبارت کفایه استفاده می شود که در لا بشرط مقسمی اطلاق، قید نیست ولی در لا بشرط قسمی اطلاق، قید است.

توضیح ذلک: فرق بین مطلق المفعول و مفعول المطلق چیست؟

در مطلق المفعول، اطلاق قید نیست از این رو مفعول به، مفعول له، مفعول معه، مفعول مطلق و غیره همه را شامل می شود ولی در مفعول المطلق، اطلاق قید است یعنی مفعولی به این قید که مطلق باشد.

در ما نحن فیه هم همین مطلب جاری است. مثلاـ در مورد انسان، گاهی بما هو هو و بدون قید لحاظ می شود. (یعنی ذات انسان را لحاظ می کنیم و بما هو هو در آن قید نیست.)

گاهی از اوقات هم انسان را با چیزهای دیگر می سنجیم مثلا انسان را با وجود می سنجنیم و می بینیم گاه نسبت به وجود لا بشرط است مانند نسبت انسان به ممکنات. گاه نسبت به وجود بشرط شیء است مانند الانسان الموجود، موجود بالضروره، گاه بشرط لا است مانند شریک الباریء که موجودی است و ممتنع بالذات است.

محقق خراسانی مثال را در وجود پیاده نمی کند بلکه در شیوع و عدم شیوع پیاده می کند. زیرا فلاسفه کاری باید مطلق و مقید ندارند بلکه دایره ی وجود را مطالعه می کنند ولی محقق خراسانی که در مقام مطلق و مقید است از این رو مسأله را در شیوع و عدم آن مطالعه می کند و می فرماید: ماهیت را دو گونه می توان مطالعه کرد:

یکی ماهیت به قید شمول است که همه را در بر می گیرد این همان ماهیت بشرط شیء است.

ص: ۵۸۵

دیگری ماهیت به قید اطلاق است (به شرط اینکه چیزی همراه او نباشد یعنی حتی اطلاق هم قید به حساب آید.)

بعد اضافه می کند که اسماء اجناس نه بر اولی وضع شده است نه بر دومی زیرا اگر بر اولی وضع شده باشد دیگر قابل انطباق بر فرد نیست و نمی توان گفت: زید انسان زیرا در زید شیوعی وجود ندارد. همچنین نمی توان گفت که اسم جنس بر لا بشرط قسمی وضع شده است که اطلاق شرط آن باشد زیرا در این حال قابل انطباق بر خارج نیست زیرا اطلاق قید ذهنی است و چیزی که در ذهن است نمی تواند بر خارج منطبق شود. از این رو انسان، برای بشرط شیء و برای بشرط قسمی وضع نشده است. بشرط لا هم در اینجا مطرح نمی باشد از این رو چیزی باقی نمی ماند مگر لا بشرط مقسمی.

ممکن است کسی بگوید که ماهیت بر سه قسم تقسیم نمی شود بلکه همه یک قسم است و آن بشرط شیء است. زیرا حتی بشرط لا هم خود، قید است یعنی ماهیت به این قید که بشرط لا باشد. همچنین لابشرط خود یک نوع قید است.

جواب آن مبسوطا در ارشاد و کتب دیگر ما ذکر شده است.

تقسیمات ماهیت ۹۲/۰۲/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: تقسیمات ماهیت

یکی از آفات اصول ما این است که مطالب فلسفی را به صورت ناقص وارد آن کرده اند. دیگر اینکه تطبیقات فقهی آن کم است.

دیروز اجمالا به مطالب کفایه اشاره کردیم و حاصل کلام ایشان دو چیز است:

ص: ۵۸۶

او معتقد است اسماء اجناس بر ماهیت مهمله وضع شده است نه بر ماهیت منتشره (زیرا در این صورت دیگر قابل تطبیق بر زید نخواهد بود زیرا در زید انتشار نیست) و نه بر لا بشرط قسمی (که چیزی است که در آن عدم لحاظ و بی قیدی قید شده باشد. این قسم، چون این امری است ذهنی و قابل انطباق بر خارج نیست.)

نقول: تقسیم ماهیت بر لا بشرط، بشرط شیء و بشرط لا از باب بحث در ماهیت و عوارض ماهیت است نه بحث در ماهیت موجوده.

عوارض ماهیت که خارج از ماهیت و محمول بر ماهیت هستند عبارت است از وجود، وحدت، ضرورت، امکان، امتناع و مانند آن.

ما از میان این عوارض وجود را انتخاب می کنیم و می گوییم: ماهیت انسان نسبت به وجود به سه گونه است:

گاه لا بشرط است که می شود ممکن

گـاه بشـرط شـیء استماننـد: الانسان الموجود، موجود بالضـروره. وجود در این حال جزء الموضوع نیست بلکه جزء محمول است.

گاه بشرط لا است مثلا می گوییم: الانسان المقید بالعدم غیر موجود بالضروره.

بنا بر این بحث در ماهیت بما هی ماهیت است و آنی که ملحوظ است عوارض الماهیه است نه عوارض الوجود.

از این نکته مشخص می شود که چه فرقی بین لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی است.

لا بشرط مقسمی چیزی است که نسبت به آن سه مورد لا بشرط است و مقید به هیچ یک از آن سه نیست.

ص: ۵۸۷

لا بشرط قسمی چیزی است که نسبت به عارض، مانند وجود لا بشرط است. مانند ماهیت انسان نسبت به وجود که لا بشرط است یعنی انسان نه مقید به وجود است و نه مقید به عدم و از این رو از باب ممکن می باشد بر خلاف وجود وجود باری تعالی که مقید به وجود است. به عبارت دیگر لا بشرط قسمی نسبت به محمولش که وجود است لا بشرط است.

از این نکته مشخص می شود که کلی طبیعی (که هنوز در خارج موجود نشده است) لا بشرط مقسمی است.

اشکال: کلی طبیعی همانند انسان لا بشرط مقسمی است و سه قسم هم دارد: لا بشرط، بشرط شیء و بشرط لا.

در خارج لا بشرط قسمی و بشرط شیء وجود دارند ولی ماهیتی که مقید به عدم وجود است دیگر در خارج موجود نیست.

این در حالی است که مقسم (که لا بشرط مقسمی است) باید برای همه ی اقسام وجود داشته باشد. بنا بر این وقتی مقسم در خارج وجود دارد چرا بعضی از اقسام در خارج نیستند.

جواب این است که اگر لا بشرط در خارج نیست این تقصیر طبیعت نیست بلکه تقصیر قید است. قید بشرط لا بودن موجب می شود که در خارج موجود نشود و الا خودش می توانست در خارج موجود شود.

امام قدس سره وقتی به این بحث وارد شد این بحث را نوعی بازیگری با الفاظ دانست و فرمود هرگز بحث ما در ماهیت بما هی هی نیست تا بعد بحث شود که نسبت به عوارضش سه حالت مزبور را دارا می باشد. زیرا ماهیتی که موجود نشده است نمی تواند دارای سه حال باشد.

ص: ۵۸۸

ایشـان قائـل بـود که اگر بخـواهیم بحث را به شـکل واقعی مطرح کنیم بایـد بگـوییم که بحث در مـاهیت موجـوده است یعنی ماهیتی که در خارج وجود دارد. ایشان قائل بود ماهیت موجوده نسبت به عوارضش سه حالت دارد:

گاه بشـرط شـیء است مثلا الانسان الموجود متحیز قطعا. انسان جسم دارد و در خارج حتما فضا اشـغال می کند. گاه لا بشرط استماننـد سـنجیدن انسان موجود به بیاض که گاه ممکن است ابیض باشد و گاه اسود و مانند آنگاه هم بشـرط لا است مانند جسم نسـبت به تجرد که هرگز چیزی که جسم دارد نمی توانـد مجرد باشـد. نقول: بحث ایشـان مطابق مبنای ایشان که قائل به اصـاله الوجود و اعتبـاریه المـاهیه هسـتند صـحیح است ولی مطـابق مبـانی کسـانی که هرچنـد اصاله الماهوی نیسـتند ولی برای مـاهیت فصل وسـیعی باز می کننـد صـحیح در نمی آیـد. آنها در ماهیت موجوده بحث نمی کننـد بلکه در ماهیت بما هی هی بحث می کنند.

و الـذی یشـهد علی ذلـک بحث فلاسـفه در مورد جنس و فصـل و ماده است. در ماهیات این بحث است که چرا مفهوم حیوان گاهی جنس است و گاه نوع و گاه ماده می باشد.

اگر حیوان را به عنوان جسم نامی متحرک بالاراده که دارای یک رشـته فصول است مطالعه کنیم، حیوان مزبور جنس می شود زیرا دارای قدر مشترک است. این حیوان اگر ناطق باشد انسان می شود و اگر صاهق و یا ناعق باشد چیزهای دیگری می شود.

حال اگر حیوان را بشرط اقتران به ناطق مطالعه کنیم نوع می شود. انسان همان حیوانی است که در ناطق هضم شده است.

ص: ۵۸۹

ولی اگر حیوان را به عنوان جسم نامی متحرك بالاراده فقط تصور کنیم یک ماده ی ذهنی می شود که در خارج محقق نیست.

بحث اخلاقی: گفتیم قرآن ما را به اعتدال دعوت می کند و می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا لا تُقَدِّمُوا بَیْنَ یَدَیِ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ اتَّقُوا اللَّه (۱) یعنی نباید بر خدا و رسول پیشی گرفت.

عثمان بن مظعون که از صحابه ی رسول خدا (ص) است همسری داشت که نزد پیامبر اکرم (ص) آمد و گفت: عثمان بن مظعون صبح ها روزه است و شب ها را به عبادت می پردازد و به من نمی رسد. رسول خدا (ص) عثمان بن مظعون را احضار کرد و گفت که من گاه روزه می گیرم و گاه نمی گیرم و بخشی از شب را می خوابم و بخشی را بیدارم. این کار شما بر خلاف عدل اسلامی است.

خداوند در قرآن می فرماید: وَ کَذلِکَ جَعَلْناکُمْ أُمَّهً وَسَطاً (۲) یعنی امت اسلام بین مادی گرائی یهود و رهبانیت گرایی نصاری (در زمان قدیم) هستند. یهود به دنیا علاقه داشت و در نتیجه خداوند در مورد آنها می فرماید: وَ لا یَتَمَنَّوْنَهُ أَبَداً بِما قَدَّمَتْ أَیْدیهِمْ وَ اللَّهُ عَلیمٌ بِالظَّالِمینَ (۳) یعنی آنها به همین سبب هرگز آرزوی مرگ نمی کنند.

نصارای زمان رسول خدا (ص) نیز دیر نشین و صحرا نشین بودند و برای خود نوعی تصوف داشتند.

۱- (۱) حجرات، آیه ی ۱.

۲- (۲) بقره، آیه ی ۱۴۳.

۳- (۳) جمعه، آیه ی ۷.

انسان بایـد در خواب، مذاکرات علمی، عبادات و غیره حد وسط را رعایت کند. اگر انسان حد وسط را رعایت نکند در بخش هایی از زندگی دچار شذوذ می شود.

امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: الْیَمِینُ وَ الشِّمَالُ مَضَلَّهٌ وَ الطَّرِیقُ الْوُسْطَی هِیَ الْجَادَّه (۱)

الفاظ مطلق ۹۲/۰۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الفاظ مطلق

الفصل الاول: فی الفاظ المطلق

گفتیم در مورد مطلق، دو مبنا وجود دارد.

یکی مبنا این است که مطلق ناظر به الفاظ است. اگر در لفظ شـیوع و گسترد گی باشـد به آن مطلق می گویند و الا به آن مقید گفته می شود. از این رو قدماء در معنای مطلق می گویند: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه.

بر اساس این مبنا فصل مزبور گشوده شده است که در آن در مورد پنج لفظ بحث می کنند که عبارتند از:

اسم جنسعلم الجنسمفرد محلی باللامجمع محلی باللامنکره ولی مطابق مبنای ما اطلاق و تقیید مربوط به موضوع هست ولی به شرط اینکه در دائره ی حکم قرار بگیرد. بنا بر این اگر موضوع حکم مطلق است، مطلق می شود و الاـ مقیـد و به عبارت دیگر اگر مـا وقع تحت دائره الحکم تمـام الموضوع باشـد مطلق است و الا مقیـد می باشـد و دیگر لازم نیست در آن شـیوع و ضـیق وجـود داشـته باشـد. از این رو ممکن است زیـد ماننـد عَلَمی مطلـق باشـد به این گـونه که اطلاـق افرادی داشـته باشـد. بله اگر بخواهد اطلاق افرادی داشته باشد باید غیر از عَلَم باشد.

ص: ۵۹۱

۱- (۴) نهج البلاغه، خطبه ی ۱۶.

از این رو مطابق مبنای ما نبایـد در آن پنـج مورد فوق بحث شود ولی به سـبب مطابقت با صاحب کفایه آن پنـج لفظ را مطرح می کنیم.

اما الاول: اسم الجنس

محقق خراسـانی قائل است اسم الجنس برای ماهیت مجرده از هر چیز وضع شـده است. بنا بر این، واضع حیوان مفترسـی را که فاقـد هر نوع قیـد و شـرط است در نظر گرفته است مانند حیوان مفترس بدون اینکه سـفید یا رنگ دیگری داشـته باشد و یا در

آسیا و یا منطقه ی دیگری باشد و لفظ اسد را برای آن وضع کرده است.

این نکته را اصولیین هم پذیرفته اند که اسماء اجناس مانند انسان و اسد بر ماهیت مبهمه من جمیع الجهات وضع شده است.

یلاحظ علیه: اصولیین تصور می کنند که واضع هم فیلسوف است و از این دقت ها خبر دارد و اول ماهیت مجرده را مطالعه می کنـد و بعد برای آن لفظی را وضع می کند. این کار، کار فیلسوف است ولی واضع که یک نفر یا دو نفر نیست بلکه واضـعین متعددی در طول زمان بر اساس نیاز، الفاظی را برای معانی وضع می کنند و غالبا هم افرادی عادی هستند.

به نظر مـا: اولاـ وضع از اول خاص و موضوع له آن هم خاص بوده است. انسانی بـدوی برای اولین بار حیوانی را می بینـد که درنـده است و در نتیجه لفظ اسـد را بر خصوص آن وضع می کنـد. بعد که مشابه آن را در جایی دیگر می بیند به تدریج لفظ از آن معنای خاص بیرون می آید و شکل عام به خودش می گیرد.

ص: ۵۹۲

در عصر ما هم مخترع یک صنعت مانند تلویزیون ابتدا لفظی را در خصوص آن وضع می کند و بعد که مشابه آن ایجاد می شود آن لفظ از معنای خاص در می آید و معنای عموم به خود می گیرد.

ثانیا: می توان گفت که وضع خاص و موضوع له عام است. به این گونه که فردی که اولین بار شیر را می بیند از همان اول لفظ شیر را بر آن و آنچه شبیه آن است وضع کند. او یک جامع خیالی را تصور می کند و لفظ را بر آن وضع می کند. بنا بر این ملحوظ، خاص است زیرا ملحوظ همانی است که او در آن روز دیده است ولی موضوع له عام می باشد.

بر همین اساس است که ما در رد کسانی که گفتند وضع خاص، موضوع له عام محال است گفتیم زیرا این قسم اگر به معنای انتقال باشد محال نیست هرچند به معنای مرآئیت محال. انسان می تواند از هر چیز به چیز دیگری منتقل شود بر این اساس جزئی نمی تواند مرآت برای عام باشد ولی می تواند سبب منتقل شدن به معنای عام باشد.

الثانی علم الجنس: در عربی علم الجنس به شیئی گفته می شود که دو اسم دارد که یکی اسم الجنس و دیگری علم الجنس است. مثلا ـ روباره، را ثعلب می گویند که اسم الجنس آن است و علم الجنس آن ثعالب می باشد. هکذا فجور اسم جنس است و فجار علم الجنس می باشد.

علم الجنس با اسم جنس از نظر معنا فرقی ندارد ولی از نظر احوال فرق دارد. اسم جنس چون نکره است نمی تواند مبتدا واقع شود و نمی گویند: اسد مقبل ولی علم الجنس می تواند مبتداء واقع شود و می گویند: اسامه مقبله

اسم جنس ذو الحال واقع نمی شود ولی علم الجنس ذو الحال واقع می شود.

محقق خراسانی در فرق علم الجنس و اسم الجنس نسبتی به علماء عرب می دهد ولی ما در کتب عرب چنین چیزی را نیافتیم.

آنچه ما یافتیم عبارتی است که مرحوم رضی به آن معتقد است. رضی دو کتاب دارد یکی شرح بر کافیه و یکی شرح بر شافیه که یکی مربوط به صرف است و یکی مربوط به نحو. این دو کتاب همچنان مرجع مصری ها و ادبای عرب است. سیوسی می گوید: تمام کسانی که بعد از رضی آمدند همه عیال او هستند و مطالب را از او گرفته اند. رضی قائل است که اسم جنس و علم الجنس با هم فرقی ندارند و تفاوت آنها در مؤنث حقیقی و مؤنث مجازی است. مؤنث مجازی مؤنث نیست ولی آثار مؤنث را دارد از این رو وصف آن مؤنث می آید و می گویند: الشمس طالعه.

به همین سبب با اسم الجنس معامله ی نکره می شود ولی با علم الجنس معامله ی معرفه می شود. علم الجنس معرفه نیست ولی فقط معامله ی معرفه با آن می شود و در نتیجه مبتدا واقع می شود.

با این حال محقق خراسانی و دیگران از طرف خود تفاوتی بین این دو قائل شدند و این را به علماء عرب نسبت می دهد و آن اینکه علم الجنس وضع شده است بر ماهیتی که در ذهن انسان یک نوع تعینی یافته است. اسد برای حیوان مفترص وضع شده است ولی اسامه بر حیوان مفترسی که تعین ذهنی دارد. البته این تعین چیزی بر واقعیت اضافه نمی کند بلکه صرف یک تعین ذهنی است.

بعد دو اشکال به آن بار می کند:

اشکال اول: اگر چنین باشد دیگر علم الجنس قابل انطباق بر خارج نیست زیرا جزئی از آن که حیوان مفترس است در خارج است ولی جزء دیگر آن که تعین است در ذهن است و در خارج نیست. بنا بر این نمی تواند کند هذه ثعاله.

از این اشکال می توان جواب داد و گفت: تعین بر دو قسم است: موضوعی و طریقی. آنی که قابل انطباق بر خارج نیست تعین اسمی است ولی اگر تعین به معنای حرفی و طریقی باشد قابل تعین بر خارج هست.

به همین دلیل گفته اند که معانی ذهنیه بر دو قسم است قسمی از آنها جنبه ی استقلالی دارد. این معانی قابل انطباق بر خارج نیست ولی معنای ذهنیه ای که جنبه ی طریقی دارد چه بسا بتواند قابل انطباق بر خارج باشد.

اشکال دوم: چنین وضعی لغو می باشد زیرا اگر بخواهیم آن را بر خارج منطبق کنیم باید آن معنای ذهنی را از آن حذف کنیم. از این چرا لفظی را بر معنایی وضع کرده ایم که هنگام استعمال مجبور شویم بخشی از آن را حذف کنیم.

الفاظ مطلق ۹۲/۰۲/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الفاظ مطلق

بحث در تفاوت بین علم الجنس و اسم جنس است. البته این بحث ها ادبی است و ارتباط چندانی با اصول و فقه ندارد ولی از آنجا که محقق خراسانی متعرض اینها شده است ما هم آنها را بحث می کنیم.

در جلسه ی قبل فرقی را که رضی ذکر کرده بود بیان کردیم. تفاوت های دیگری هم ذکر شده است از جمله صاحب کفایه نقل می کند و رد می کند. این تفاوت عبارت است از اینکه علم الجنس برای مفهومی وضع شده است که در ذهن تعین دارد مثلا اسامه وضع شده است برای حیوان مفترسی که تعین ذهنی دارد. بعد محقق خراسانی این تفاوت را نپذیرفت و دو اشکال بر آن بار کرد. اول اینکه اگر تعین ذهنی داشته باشد (یعنی تعین ذهنی جزء المعنی باشد) این دیگر قابل تطبیق بر خارج نیست و نمی توان گفت: هذا اسامه مقبله. دوم اینکه ناچاریم در مقام استعمال، معنای ذهنی را حذف کنیم و این موجب لغویت می شود زیرا در مقام وضع آن را بر معنایی وضع کرده ایم که هنگام استعمال ناچاریم آن را نادیده بگیریم.

ص: ۵۹۵

تفاوت سوم: آیت الله خوئی در محاضرات با الهام گرفتن از فرمایش استادش آغا ضیاء عراقی نظر دیگری دارد.

قبل از بیان نظریه ی ایشان می گوییم که هر عالمی در علم خودش ابزاری دارد که از آن استفاده می کند. مثلا محقق نائینی غالبا از طریق قضایای حقیقیه و قضایای خارجیه استفاده می کند. آغا ضیاء عراقی هم بر قضیه ی مشروطه و قضیه ی حینیه است و بسیاری از مشکلات را از این طریق حل می کند.

مرحوم آیت الله حائری نیز بنا بر آنچه امام قدس سره نقل می کند بر اطلاق ماده تکیه می کرد.

آغا ضیاء می گوید: گاه قضایا مطلقه است مانند: (کل کاتب متحرک الاصابع بالفعل) و گاه مشروطه است مانند: (کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا)

بین این دو یک قضیه ای است که حینیه نام دارد مانند: (کل کاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب) این قضایا نه مطلق است کاملا و نه مشروط و مقید است کاملا. این قضایا چون متضمن (حین هو کاتب) است دیگر مطلق نیست و چون قید آن (ما دام کاتبا) نیست نمی تواند بتمامه مشروطه باشد.

امام قدس سره گاه در بیان قضیه ی حینیه می فرماید: اگر زید را با عبا و عمامه ببینید در این حال با عبا و عمامه بودن قید نیست ولی با این حال یک نوع قیدی هم برای زید ایجاد می کند زیرا زید بدون عبا و عمامه نبود.

با این مقدمه می گوییم: آیت الله خوئی از این قاعده استفاده کرده می فرماید: اسامه که علم الجنس است برای طبیعت وضع شده است ولی در حال تعین (بر خلاف تفاوت دوم که قائل بود که وضع شده است برای تعین در ذهن. بر اساس این تفسیر، ذهن معنای اسمیه است.) با این تعبیر هر چند تعین ضیق ایجاد می کند ولی قید نیست با این بیان دو اشکال محقق خراسانی دفع می شود.

اشکال اول ایشان این بود که چنین چیزی دیگر نمی تواند در خارج موجود شود زیرا بخشی از آن در ذهن است دیگر اینکه باید هنگام استعمال این معنا را از آن جدا کنیم. این دو اشکال دفع می شود به اینکه (در حال تعین بودن) معنای اسمیه نیست بلکه جنبه ی حرفی دارد به این معنا که جنبه ی موضوعی ندارد تا ایجاد مشکل کند بلکه جنبه ی طریقی دارد. بنا بر این نه مانع از انطباق بر خارج است و نه در مقام استعمال لازم است معنای حینیه را از آن جدا کنیم.

یلاحظ علیه: بارها گفتیم که قضیه ی حینیه اصلا قابل تحقق در خارج نیست. زیرا سؤال می کنیم: در قضیه ی (کل کاتب متحرك الاصابع حین هو کاتب) حینیه بودن یا قید هست یا نیست اگر نیست که همان قضیه ی مطلقه می باشد و اگر هست همان قضیه ی مشروطه می باشد.

بنا بر این از طریق قضیه ی حینیه نمی توان از دو اشکال محقق خراسانی جواب داد.

مضافا بر آن اگر کلام آیت الله خوئی هم صحیح باشد و بتوانیم قضیه ی حینیه را تصور کنیم آیا واضع چنین تعقلی داشت که بتواند بین قضیه ی مطلقه و مشروطه چیزی به نام حینیه را تعقل کند و سپس علم الجنس را برای چنین حالی وضع کرده باشد؟ واضح است که واضع چنین قدرتی ندارد.

تفاوت چهارم: امام قدس سره می فرماید: ماهیت دارای دو مرتبه است: مرتبه ی ذات و مرتبه ی دون الذات

ص: ۵۹۷

در مرتبه ی ذات غیر از حیوان مفترس چیز دیگری وجود ندارد و نه نکره بودن وجود دارد و نه معرفه بودن. تنها چیزی که هست حیوان است و مفترس بودن. اگر در حد ذات نکره بود دیگر معرفه بودنش محال می شد و هکذا عکس آن. این همان است که می گویند: الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی.

ولی در مرتبه ی ذون الذات، ماهیت یک نوع تعینی برای خود دارد که ذاتی است و نه اکتسابی به این معنا که حیوان مفترس، بالذات یک نوع تمیزی دارد که موجب می شود با سایر مفاهیم مخلوط نشود. (این بر خلاف دو قول قبل است که قائل بودند تعین، لحاظی و اکتسابی است یعنی واضع این نوع تعین را ملاحظه می کند و این ملاحظه شدن گاه به صورت تعین ذهنی است که در تفاوت دوم بیان شد و گاه به شکل تعین حینی است که در تفاوت سوم وجود داشت.)

بعد اضافه می کند: اسد که اسم جنس است بر مرحله ی اول وضع شده است اما اسامه که علم الجنس است بر مرتبه ی دوم وضع شده است.

بنا بر این فرق بین اسم الجنس و علم الجنس از درون این دو می جوشد و از خارج بر آنها وارد نشده است.

نقول: ما تصور می کنیم که امام قدس سره مشاهده کرده است که عرفاء برای خالق متعال، دو مقام به نام مقام احدیت و مقام واحدیت قائل هستند.

فرق این دو مقام این است که می گویند: وجود بسیط خداوند متعال هنگامی که هیچ نوع تعینی ندارد حتی تعین به وسیله ی اسماء و صفات پیدا نکند یعنی خود ذات به تنهایی ملاحظه شود به آن مقام احدیت اطلاق می شود.

ص: ۵۹۸

ولی وقتی ذات خداوند همراه با صفات و اسماء مطالعه شود در این حال خداوند، عالم و قادر و مانند آن می شود در این حال دارای مقام واحدیت است.

مقام احدیت هرگز قابل درک نیست و حتی انبیاء و اولیاء هم آن را درک نمی کنند. ولی در مرحله ی پائین تر که به وسیله ی اسماء و صفات نوعی تعین پیدا می کند قابل شناخت می شود.

این مطلب را ابتدا عرفاء بیان کرده اند و بعد فلاسفه این تفصیل را از آنها اخذ کردند. ما تصور می کنیم که امام قدس سره به این نکته عنایت داشت و این موجب شد که به فرق مزبور در میان اسم الجنس و علم الجنس منتقل شود و اسم الجنس را ناظر به مرحله ی مبهمه بداند و علم الجنس را ناظر به مرحله ای بداند که ماهیت یک نوع تعین پیدا می کند.

یلاحظ علیه: ما تصور می کنیم که این فرق هر چند مطلب علمی زیبایی است در حد اسم الجنس و علم الجنس نیست زیرا واضع لغت عارف و فیلسوف نبوده که تا این موشکافی داشته باشد.

بنا بر این حق همان تفاوت اول است که مرحوم رضی بیان کرده است.

تم الکلام فی الامر الاول

الامر الثالث: المفرد المحلی باللام

الف و لام آنگونه که از کتب ادبی استفاده می شود بر شش قسم است:

الف و لام جنسالف و لام استغراقالف و لام عهد اما الف و لام جنس یک قسم بیشتر نیست مانند: إِنَّ الْإِنْسانَ لَفی خُسْرٍ (۱) جنس انسان همواره در حال خسران و زیان کردن است زیرا سرمایه ای دارد به نام عمر که از دست می دهد و چیزی به دست نمی آورد. مگر اینکه سرمایه را بدهند و آخرت را بخرند.

۱- (۱) عصر، آیه ی ۲.

اما الف و جنس استغراق بر دو قسم است.

گاه استغراق افراد است مانند: جمع الامیر الصاغه. یعنی امیر زرگرها را برای ضرب سکه جمع کرد.و گاه استغراق خصائص است مانند: زید الشجاع یعنی تمامی صفاتی که در انسان شجاع است در زید جمع شده است. اما الف و لام عهد بر سه قسم است:

عهد ذهنی: مانند آنچه در صمدیه است که می گوید: و لقد امّر علی اللئیم یَسُبُّنی فمررت فثم قلت لا یعنینی. مراد از اللئیم همان لئیمی است که بین متکلم و مخاطب معهود بوده است. یعنی همان مرد لئیم.عهد ذکری: مانند اینکه خداوند می فرماید: کما أَرْسَلْنا إِلی فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصی فِرْعَوْنُ الرَّسُول مزمل، آیه ی ۱۵ و ۱۶. . الف و لام در (الرَّسُول) یعنی همان رسول که قبلا ذکر شد.عهد حضوری: مثلا راوی خدمت امام علیه السلام می رسد و می گوید: (شُقَّتی بعیده) یعنی راهم دور است کسی را معرفی کند که از او مطالب دینی را فرا گیرم. امام علیه السلام به محمد بن مسلم اشاره کرد و فرمود: علیك بهذا الرجل. بنا بر این، مجموع این اقسام به شش قسم بالغ می شود هرچند محقق خراسانی فقط تقسیمات سه گانه ی اول را بیان کرده است.

نکته ی دیگر این است که این معانی را که در این شش قسم وجود دارد آیا از الف متوجه می شویم یا از لام و یا از مجموع این دو و یا از مدخول این دو و یا از قرائن دیگر متوجه می شویم.

علی الظاهر اینها را از قرائن متوجه می شویم. مثلا در آیه ی سوره ی عصر می بینیم که خداوند می خواهد بشر را ادب کند و بگوید: مواظب باش مادامی که تحت تربیت انبیآء واقع نشوی همواره در خسران خواهی بود. این موجب می شود که خداوند ناظر به جنس انسان باشد.

ص: ۶۰۰

گاه در استغراق می بینیم که امیر برای ضرب سکه باید همه ی زرگرها را جمع کند و برای طرح سکه با آنها مشورت کند و هکذا.

ان شاء الله در جلسه ی بعد بیان می کنیم که چگونه از مفرد محلی به الف و لام ، اطلاق استفاده می شود.

الفاظ مطلق ۹۲/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: الفاظ مطلق

سخن به اینجا رسید که یکی از الفاظ مطلق، مفرد محلی به الف و لام است. البته بحث در الف و لام تعریف است که در جلسه ی قبل گفتیم که به شش قسم تقسیم می شود. بحث در الف و لام موصول نیست.

سخن به اینجا رسید که الف و لام در کلمه ای مانند: الرجل بر چه چیزی وضع شده است.

در این مورد چهار قول وجود دارد:

القول الاول: الف و لام برای تعریف حقیقی است.

ابن مالک در الفیه این قول را انتخاب کرده است و می گوید:

ال حرف تعریف او اللام فقط فنمط عرفت قل فیه النمط

ایشان این مسأله را مسلم گرفته است که ال برای تعریف است حال چه الف و لام به تنهایی یا لام فقط.

محقق خراسانی در کفایه به ایشان اشکال می کند و می فرماید: تعریف باید حقیقی باشد. مانند زید که اسم یک نفر است و تعریف آن حقیقی است. حال الف و لام که بر سر جسم وارد می شود چه تعریفی از آن ارائه می کند؟ زیرا الانسان با انسان هیچ فرقی نمی کند. وقتی بود و نبود آن یکسان است و بین انسان ضعیف و بین الانسان ضعیف فرقی نیست.

ص: ۶۰۱

نقول: اشکال محقق خراسانی هرچند در اینجا وارد است ولی کلیت ندارد زیرا در بعضی موارد تعریف الف و لام حقیقی است مانند الف و لام عهد ذکری: کما اینکه خداوند می فرماید: کما أَرْسَلْنا إِلی فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصی فِرْعَوْنُ الرَّسُول (۱)

الف و لام در (الرَّسُول) یعنی همان رسول که قبلا ذکر شد و این تعریف است.

از این شفاف تر الف و لامی است که برای عهد حضوری به کار می رود مانند: اینکه راوی از امام علیه السلام می خواهد

کسی معرفی کند که از او مطالب دینی را فرا گیرم. امام علیه السلام به محمد بن مسلم اشاره کرد و فرمود: علیک بهذا الرجل.

القول الثانی: الف و لام برای زینت است و هیچ کاری ندارد مگر اینکه مدخول خودش را مزین کند.

این قول مختار محقق خراسانی است. مثلا الحسن و الحسین از این قبیل هستند. الف و لام در این گونه موارد نمی تواند برای تعریف باشد زیرا مدخول آنها علم و معرفه می باشد.

و بعض الاعلام علیه دخلا للمح ما قد کان عنه نقلا

نقول: الف و لام همه جا نمی تواند زینت باشد بلکه فقط در مورد اعلام می تواند برای زینت باشد. البته بعید است که محقق خراسانی در همه جا قائل به این باشد که الف و لام برای زینت است زیرا در آیه ی کما أَرْسَلْنا إِلی فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصی فِرْعَوْنُ الرَّسُول (۲) بعید است که بین رسولا و الرسول هیچ فرقی نباشد.

۱- (۱) مزمل، آیه ی ۱۵ و ۱۶.

۲- (۲) مزمل، آیه ی ۱۵ و ۱۶.

القول الثالث: الف و لام برای تعریف مجازی (تعرف لفظی) است.

این قول مختار محقق بروجردی است. ایشان قائل بود که همان گونه که ما مؤنث حقیقی داریم و مؤنث مجازی، تعریف هم بر دو نوع است. گاه بعضی چیزی حقیقه معرفه هستند مانند زید که علم است و گاه چیزی مجازا معرفه هستند مانند الف و لام تعریف در الرجل.

شاید دلیل ایشان تبادر بوده باشد.

القول الرابع: الف و لام صرفا به مدخول خود اشاره دارد. (این قول مختار ماست.)

به نظر ما الف و لام جانشین اشاره است. گاه اشاره به جنس دارد مانند: التمره خیر من جراده. گاه به فرد اشاره می کند مانند فَعَصی فِرْعَوْنُ الرَّسُول و یا مانند: علیک بهذا الرجل (در عهد حضوری) گاه هم به جمعی اشاره می کند مانند اکرم العلماء.

در همه ی این موارد الف و لام از باب اشاره به مدخول است که گاه مفرد است و گاه جنس و گاه جمع.

حال باید اشکال محقق خراسانی را رفع کنیم: ایشان می فرماید: اگر الف و لام به معنای اشاره باشد، اشاره امری است ذهنی و لازم می آید که موضوع له امری ذهنی باشد که در این صورت دو اشکال وارد می شود اولا- چنین چیزی قابل انطباق در خارج نیست زیرا موضوع له در ذهن است و دوم اینکه موجب لغویت می شود زیرا هنگامی بر خارج قابل تطبیق است که این معنای ذهنی را حذف کنیم پس چرا باید لفظی را بر معنایی وضع کنیم که هنگام استعمال ناچار باشیم آن را حذف کنیم.

ص: ۶۰۳

در جواب می گوییم: محقق خراسانی بین اشاره ی ذهنی و اشاره ی خارجی خلط کرده است. ما در اشاره ی خارجی سخن می گوییم یعنی الف و لام همان معنای هذا را دارد. الرجل به معنای هذا رجل است که در خارج استعمال می شود.

الرابع: الجمع المحلی باللام: مانند: اوفوا بالعقود.

همه معتقدند جمع محلی بالف و لام دلالت بر عموم دارد.

جای تأسف است که محقق خراسانی چند صفحه قبل، جمع محلی باللام را از الفاظ عموم دانست ولی در اینجا آن را از الفاظ مطلق می شمارد. این در واقع تناقض است. دلالت الفاظ عموم بر عموم بالوضع است ولی دلالت الفاظ مطلق بر عموم به سبب مقدمات حکمت است.

به هر حال ما فرض را بر این می گذاریم که این لفظ از الفاظ مطلق است و بحث می کنیم که عموم در این مورد از کجا فهمیده می شود.

بعضی گفته اند که الف و لام در اینجا اشاره به جمع معینی می کند و از مراتب جمع بالاترین مرحله مورد اراده است. مثلا تمامی افراد عقود مد نظر می باشد و باید به همه وفا کرد. بنا بر این دلالت العقود بر عموم لفظی نیست بلکه به سبب اطلاق است زیرا الف و لام دلالت بر مرحله ی علیا می کند و اگر قرار باشد متکلم آن را در مرحله ی پائین تر استعمال کند باید قید بیاورد و این عدم قید دلالت بر این دارد که همان مرحله ی علیا مد نظرش بوده است بنا بر این عموم از مقدمات حکمت فهمیده می شود نه از وضع. مثلاـ صد عقد که بالاـترین درجه است و در آن تردیدی وجود ندارد متیقن است ولی نود و نه دیگر مردد است زیرا یک عدد کم شده است و معلوم نیست که آن یک، کدام عقد است.

ص: ۶۰۴

محقق خراسانی به این کلام اشکال کرده است و فرموده است همان طور که مرحله ی علیا متیقن است پائین ترین مرحله (یعنی سه) هم متیقن می باشد از این رو دلالت الف و لام بر عموم از باب اطلاق نیست بلکه از باب وضع است.

یلاحظ علیه: مرحله ی پائین هرچند از نظر مفهوم متیقن است ولی از نظر مصداق مردد است یعنی معلوم نیست کدام سه تا مد نظر می باشد.

الخامس النکره: در اینکه نکره برای چه چیزی وضع شده است سه احتمال است:

احتمال اول: رجل برای فرد مردد وضع شده است.

این احتمال مردود است زیرا در خارج هر چه وجود دارد تعین دارد. تردد مخصوص ذهن است نه خارج. بنا بر این اگر این احتمال صحیح باشد اصلا نباید بتوان نکره را در خارج استعمال کرد.

به عبارت دیگر، خارج همان وجود است و وجود مساوی با تعین و تشّخص است و محال در خارج وجودی باشد ولی تعین و تشّخص نداشته باشد. وجود مدار الوحده است نه مدار التردد.

احتمال دوم: رجل برای فرد منتشر وضع شده است.

ظاهرا مراد ایشان از فرد منتشر همان احتمال سوم است و الا فرد منتشر معنای دقیقی و قابل فهمی ندارد.

احتمال سوم: رجل برای فردی از طبیعت وضع شده است که معلوم نیست آن فرد کدام فرد است. رجل یعنی فردی از رجل که در خارج هست ولی نزد ما متعین نیست و ما او را نمی شناسیم.

ص: ۶۰۵

اگر نکره تحت انشاء باشد دلالت بر اطلاق می کند مانند اکرم رجلا

ولی اگر تحت خبر واقع شود دیگر مطلق نیست مانند وَ جاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَی الْمَدینَهِ یَسْعی (۱) رجل در این آیه یک فرد متعین است.

یلاحظ علیه: این فرد بین تعین واقعی و بین تعین استعمالی خلط کرده است. در آیه ی فوق، رجل، تعین واقعی دارد یعنی او یک فرد بود که مورد خبر قرار گرفت که از شهر آمد. ولی از نظر استعمال کما کان فرد منتشر و مردد است یعنی نمی دانیم او چه کسی بوده است و هر فردی می تواند مصداق آن باشد.

در مطول است که اگر کسی بگوید: مررت الیوم برجل سلم علیّ امس، این عبارت کلی است و حال آنکه در خارج تعین دارد و فقط یک نفر را شامل می شود با این حال قابل انطباق بر همه هست.

بنا بر این این نکره چه تحت انشاء باشد یا اخبار مطلق است.

خلاصه اینکه:

اسم جنس برای ماهیت مطلق وضع شده است.علم الجنس همان اسم جنس است و فرقی از این لحاظ بین این دو نیست. در مفرد محلی باللام، الف و لام اشاره به مدخول دارد که گاه مدخول آن مفرد است و گاه جنس و گاه جمعی از افراد.نکره فقط برای یک فرد از طبیعت وضع شده است که در خارج معین است ولی نزد ما غیر معین است.

۱- (۳) قصص، آیه ی ۲۰.

ان شاء الله در جلسه ی بعد وارد فصل دوم می شویم که عبارت است از ان تقیید المطلق لا یوجب المجازیه. (این بحث را در مبحث عام هم ذکر کردیم در آنجا که گفتیم: ان تخصیص العام لا یوجب المجازیه.)

معنای مطلق و مقید و بیان مقدمات حکمت ۹۲/۰۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: معنای مطلق و مقید و بیان مقدمات حکمت

بحث در مطلق و مقید است. قبل از اینکه سلطان العلماء (متوفای ۱۰۶۲ قمری) که در اصفهان بزرگترین عالم منطقه بود نظریه ی خود را در مورد مطلق و مقید بیان کند، علماء معتقد بودند که در مطلق، سریان و شیوع، ماخوذ می باشد. به این معنا که لفظ مطلق مانند (رقبه) وضع شده است بر رقبه ای که تمام افراد خود را در بر می گیرد و در افراد خود شایع است. بر این اساس در کتب قدماء، در معنای مطلق گفته شده است: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه (ای فی افراده)

بعد به نظریه ی قدماء سه اشکال وارد شده است:

اشکال اول: اگر شیوع و سریان در مطلق اخذ شده باشد لازم می آید که اگر مقید شود این از باب استعمال مطلق فی غیر ما وضع له باشد زیرا با آمدن قید، شیوع و سریان از بین می رود.

اشکال دوم: این تعریف، اسم الجنس و علم الجنس را شامل نمی شود زیرا این سریان در این دو وجود ندارد و این دو برای ماهیت مبهمه وضع شده اند.

اشکال سوم: تمامی عمومات در این تعریف داخل هستند.

ص: ۶۰۷

در اینجا بود که سلطان العلماء انقلابی در امر مطلق ایجاد کرد و گفت: تعریف قدماء برای مطلق غلط است. مطلق وضع شده است برای ماهیت مبهمه. (که در آن نه سریان است و نه شیوع) بنا بر این هر سه اشکال رفع می شود اما اشکال اول رفع می شود زیرا مجازیت در صورتی پیش می آمد که مطلق برای شیوع و سریان وضع شده باشد و حال آنکه در ماهیت مبهمه چنین شیوعی وجود ندارد.

همچنین وقتی مطلق برای ماهیت مبهمه وضع شده باشد اسم الجنس و علم الجنس را هم شامل می شود.

اشکال سوم هم وارد نیست زیرا مطلق ماهیت مبهمه است ولی در عام گستردگی و شیوع وجود دارد.

این همان است که می گویند: قدماء قائل بودند که مطلق برای لا بشرط قسمی وضع شده است ولی سلطان العلماء قائل بود که مطلق برای لا- بشرط مقسمی وضع شده است. این عبارت در صورتی درست است که در تعریف لا- بشرط قسمی بگوییم:

چیزی که اطلاق (به معنای سریان و شیوع) در آن قید می باشد.

ولی لا بشرط مقسمی همان ماهیت مبهمه ی من جمیع الجهات است که لا یجد الا ذاتها او ذاتیاتها.

نقول: ایشان هرچند با این تعریف هر سه اشکال را رفع کرده است با این حال می گوییم: اشکال اول بر تعریف قدماء وارد نیست (ولی اشکال دوم و سوم وارد است و جواب سلطان العلماء هم این دو اشکال را رد کرده است.)

اما اشکال اول این بود که چون در مطلق، سریان و شیوع وجود دارد در نتیجه اگر مقید شود این کار موجب مجازیت می شود.

به نظر ما این اشکال بر تعریف قدماء وارد نیست و می توانیم بگوییم در تعریف مطلق، سریان هست و اطلاق از باب قید می باشد ولی با این حال هنگام مقید شدن مجازی رخ نمی دهد.

توضیح ذلک: در مبحث عام و خاص گفتیم که تخصیص عام موجب مجازیت نمی باشد زیرا:

یا از باب تعدد دال و مدلول است (در جایی که عام و خاص در کنار هم باشند مانند:اکرم العلماء الا الفساق که در این حال هر لفظی در معنای خودش به کار رفته است؛ علماء در معنای علماء و فساق در معنای فساق)

یا از باب اختلاف اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه است (در جایی که مخصص منفصل باشد. مثلا مولی می گوید: اکرم العلماء و شش ماه بعد می گوید: لا تکرم الفساق منهم. در این حال علماء در عبارت اول در همه ی علماء استعمال شده است ولی با آمدن خاص، اراده ی جدیه ی مولی مشخص می شود که مراد جدیه ی او چیز دیگری بود هرچند اراده ی استعمالیه به قوت خود باقی است. به عبارت دیگر خاص نشان می دهد که اراده ی استعمالیه ی مولی مطابق با اراده ی جدیه ی او نبوده است و ملاک در حقیقت و مجاز تغییر در ارادهی استعمالیه است.)

این عبارت که محقق خراسانی در عام و خاص بیان کرد بعنیه در مطلق و مقید جاری می شود در نتیجه همان گونه که خاص موجب مجازیت عام نمی شد در اینجا هم مقید موجب مجازیت مطلق نمی شود.

ص: ۶۰۹

در عین حالی که مرحوم سلطان العلماء نظریه ی جدید خود را بیان کرد و قائل شد که شیوع و سریان در موضوع له مطلق اخذ نشده است در مقام این بر می آید که با استفاده از مقدمات حکمت شیوع و سریان را در مطلق زنده کند.

البته این کـار تناقضـی در کلام ایشـان نیست زیرا در مقـام اول در صـدد بیـان موضوع له مطلق بود ولی اکنون در مقام نظر به مقدمات حکمت است. یعنی همین که مولی لفظ رقبه را اسـتعمال کرد در مقام بیان بود و شـرط و شروطی برای آن بیان نکرد و ساکت شد از آن استفاده می شود که او هر رقبه ای را قبول دارد و این همان شیوع و سریان است.

نقول: بهتر بود که ایشان این تتمه را ذکر نمی کرد و شـیوع و سـریان را ثابت کنـد. زیرا در مطلق هیـچ گونه سـریان و شـیوعی وجود ندارد.

مبنـای مـا در مورد مطلق این است که مطلق به معنـای تمام الموضوع است یعنی ما وقع تحت دائره الحکم تمام الموضوع. مقید هم هنگامی است که ما وقع تحت دائره الحکم جزء الموضوع باشد.

بنا بر این اگر مولی بگوید: اکرم زیدا، کلام او مطلق است ولی اگر بگوید: اکرم زیدا ان سلم، این از باب مقید می باشد.

البته ما سـریان را نفی نمی کنیم و می گوییم: گاه سریان هست مانند: اعتق رقبه و گاه نیست مانند اکرم زیدا، ولی سریان بودن شرط اطلاق نیست.

ما در عین حال که بر اساس مبنای خودمان که شیوع را نفی کرده ایم به مقدمات حکمت احتیاج داریم زیرا با این کار می توانیم ثابت کنیم که ما وقع تحت دائره الطلب تمام الموضوع است یا جزء الموضوع.

سلطان العلماء و ما هر دو به مقدمات حکمت احتیاج داریم، سلطان العلماء به مقدمات حکمت احتیاج داشت تا شیوع را ثابت کند و ما برای اینکه تمام الموضوع بودن را ثابت کنیم.

اذا علمت ذلک فاعلم: مقدمات حکمت چیست؟

مقدمات حکمت دو پایه ی مسلم دارد:

اول اینکه متکلم باید در مقام بیان باشد. مثلا انسانی است لاغر اندام و ضعیف و نحیف. پزشکی او را در بازار می بیند و به او می گوید که باید دارو مصرف کند. مریض نمی تواند به اطلاق کلام پزشک تمسک کند و هر دارویی را که یافت بخورد زیرا پزشک در مقام بیان نبوده است. بله اگر مریض به مطب رود و دکتر برایش دارویی تجویز کند در این حال می تواند به اطلاق کلام او اخذ کند. مثلا اگر پزشک برای او پنیسیلین تجویز کند او می تواند هر نوع پنیسیلین چه ساخت داخل باشد یا خارج را استعمال کند.

یا مثلا در قرآن آمده است: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعامِ (۱) در این حال نمی شود به اطلاق آن عمل کرد و حتی انعام، مغصوب، موطوء، جلال و غیره را هم حلال دانست زیرا آیه ی مزبور در مقام اصل تشریع است نه در مقام بیان کل مطلب.دوم اینکه: قرینه بر خلاف نباشد. زیرا اگر چنین قرینه ای باشد این دلیل بر آن است که متکلم یا در مقام بیان نبوده است یا در مقام بیان بوده و کلام را مقید بیان کرده است. مثلا در آیه ی فوق قرینه بر خلاف است زیرا خداوند می فرماید: إِلَّا ما يُتْلى عَلَيْكُمْ و این عبارت علامت آن است که یک سری استثناء وجود دارد.

۱- (۱) مائده، آیه ی ۱.

البته بایـد توجه داشت که احتمـال قرینیت مضـر نیست یعنی اگر احتمـال دهیم قرینه ای بر خلاف هست یا نه این احتمال ضـرر نمی رساند زیرا با اصل عدم قرینه این احتمال را رد می کنیم ولی احتمال قرینیت موجود مضـر می باشد یعنی چیزی هست که نمی دانیم از باب قرینه بر خلاف است یا نه.سوم اینکه: قـدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشـته باشد. یعنی در مقام تخاطب، بین مخاطب و متکلم قدر متیقنی در کار نباشد.

مثلا اگر در روایت آمده باشد: لا تصل فی وبر و شـعر ما لا یوکل لحمه. این عبارت یقینا شـیر، پلنگ و ثعلب را شامل می شود ولی انسـان را بـا اینکه لاـ یوکـل لحمه است شامـل نمی شود از این رو اگر موی سـر و ریش بر بـدن و لباس کسـی باشـد مانع صلات نمی باشد. کسی به انسان ما لا یوکل لحمه نمی گوید و قدر متیقن از آن غیر از انسان است.

گفته شـده است که این قسم به قسم دوم بر می گردد زیرا عـدم وجود قـدر متیقن همان عـدم وجود قیـد است زیرا وجود قدر متیقین قرینه بر خلاف محسوب می شود.

چهارم: عدم الانصراف

مثـالی که در قسم سوم زدیم بر این قسم هم قابـل تطبیق است به این بیـان که بگوییم: غیر مـأکول اللحم منصـرف به غیر انسان است.

حق این است که این قسم به همان شرط دوم بر می گردد و انصراف، از باب قرینه بر خلاف است.

نکته ای اخلاقی به مناسـبت میلاد با سـعادت حضـرت زهرا (س): در روز میلاد با سعادت ایشان نباید به مجالس جشن و سرور بسنده کرد بلکه باید در زندگی ایشان مطالعه کرد.

ص: ۶۱۲

رسول خدا (ص) فرموده است: من مات و لم یکن فی عنقه بیعه امام مات میته جاهلیه. حضرت زهرا سلام الله علیها نیز از دنیا رفت در حالی که بر گردن او بیعت ابی بکر نبود. یا باید بگوییم: نعوذ بالله ایشان به موت جاهلیت از دنیا رفته است یا اینکه بیعت ابو بکر صحیح نبوده است. بنا بر این کسانی که به صحت حدیث فوق اعتقاد دارند هم به عصمت حضرت زهرا سلام الله علیها و هم به صحت امامت ابو بکر نمی توانند بین این سه چیز جمع کنند.

ما اعتقاد داریم که حضرت زهرا سلام الله علیها از دنیا رفت در حالی که در گردن بیعت امیر مؤمنان علی علیه السلام وجود داشت.

معنای مطلق و مقدمات حکمت ۹۲/۰۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: معنای مطلق و مقدمات حکمت

گفتیم مرحوم سلطان العلماء در معنای مطلق انقلابی به وجود آورده است. قبل از ایشان می گفتند که مطلق برای شایع وضع شده است و از باب لا بشرط قسمی بوده و یک نوع سریانی در معنای آن لحاظ شده است. ولی ایشان قائل شد که مطلق بر لا بشرط مقسمی که همان ماهیت من حیث هی هی است وضع شده است با این حال هر چند سریان در موضوع ماخوذ نیست ولی به وسیله ی مقدمات حکمت، سریان و موضوع را در تمامی افراد ثابت می کنیم. از این رو (اعتق رقبه) در تمامی افراد سریان دارد.

ما می گوییم: احتیاجی به سریان نیست بلکه کافی است که رقبه تمام الموضوع باشد و قید نداشته باشد و همین مقدار در مطلق بودن آن کافی است. به عبارت دیگر اطلاق عبارت است از رفض القیود نه جمع بین القیود. بنا بر این ما احتیاجی به سریان و شیوع نداریم و همین مقدار که شیء تمام الموضوع باشد کافی است. البته ما به مقدمات حکمت احتیاج داریم ولی نه برای شیوع برای اثبات اینکه ما وقع تحت دائره الحکم تمام الموضوع.

ص: ۶۱۳

بیان مقدمات حکمت:

اول اینکه متکلم در مقام بیان باشد و الا نمی توان گفت که آنچه تحت دائره الحکم واقع شده است تمام الموضوع می باشد (این نکته را در جلسه ی قبل توضیح دادیم) مانند اینکه رسول خدا (ص) بفرماید: الغنم حلال، که در مقام بیان حکم طبیعت غنم است و دلالت ندارد که غنم حتی اگر غصبی و یا موطوء باشد همچنان حلال است زیرا ایشان در مقام بیان خصوصیات و جزئیات نبوده است.

هل الاصل فی المتکلم ان یکون فی مقام البیان او لا؟ اگر متکلم سخنی گفته باشد و ندانیم که در مقام بیان بوده است یا نه آیا اصلی وجود دارد که ثابت کنیم او در مقام بیان بوده است؟

اصل این است که متکلم که سخن می گوید در مقام بیان باشد نه در مقام اهمال و اجمال. زیرا تکلم وضع شده است که فرد، ما فی الضمیر را بیان کند و عقلای عالم بر آن اتفاق دارند. مگر اینکه قرینه ای وجود داشته باشد که متکلم در مقام بیان خصوصیات نبوده است. مانند اینکه رسول خدا (ص) بفرماید: الغنم حلال که واضح است که در مقام بیان خصوصیات نیست.

گاهی متکلم از جهتی در مقام بیان است ولی از جهت دیگری در مقام بیان نیست. مثلا یکی از احکام شکار این است که اگر شکار کننده برای تأمین غذا و نه برای تفریح حیوان را پرنده ای را شکار کند و سگ شکاری را رها کند که آن را بگیرد و هم زمان بسم الله را هم بگوید در این حال حال وقتی به شکار می رسد اگر زنده بود سر حیوان را می برد و اگر حیوان مرده بود باز هم مذکی است. قرآن مجید می فرماید: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَ اذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ (1) شیخ طوسی می فرماید: دندان سگ که نجس است و بر گردن حیوان فرو رفته است موجب نمی شود که مکان گاز گرفتن نجس شود و لازم نیست آن را آب کشید. زیرا آیه در مقام بیان بوده است و اطلاق دارد و می گوید: حیوان را بخورد و دیگر سخنی از آب کشیدن به میان نمی آورد.

۱- (۱) مائده، آیه ی ۴.

به نظر مـا کلام ایشان صـحیح نیست زیرا آیه در مقام بیان این است که سگ جانشـین تـذکیه می شود اما اینکه هنگام خوردن هم بایـد موضع گاز گرفتن آب کشـیده شود یا نه چیزی نیست که آیه در مقام بیان آن باشد. از این رو باید جای دندان سـگ را آب بکشند.

العصور علی المقیـد لیس دلیلا علی بطلان الاطلاق: مولی مطلقی را اسـتعمال کرد و فرمود: احل الله البیع (۱) بعد مقیدی یافت شـد ماننـد: لا ربا بین الولد و الوالد و یا لا ربا بین الزوج و الزوجه. اینکه بر مقید منفصل دست یافتیم دلیل نمی شود که اطلاقی وجود نداشته است. زیرا قید متکلم در مقام بودن را در دو جا به کار می برند:

یکی در اینجا است که می گویند: متکلم در مقام بیان حکم موضوع باشد قانونا و قاعدتا در مقابل اینکه متکلم در مقام اجمال است.

دوم جـایی است که می گوینـد: تـأخیر بیان از وقت حاجت قبیـح است. مثلا من در جایی بایـد نماز بخوانم و مولی بایـد همین حال که من حاجت دارد قید را بیان کند که اگر نکند قبیح است.

در ما نحن فیه، مورد اول اراده شده است نه دومی یعنی متکلم قانونا و قاعدتا در مقام بیان حکم موضوع است.

در مبحث عام هم گفتیم که گاه متکلم قاعـدتا و قانونا حکم عام را بیان می کند و بعد به مخصـص اشاره می کند. علت اینکه متکلم ابتـدا حکم عام را قانونا بیان می کنـد به این سـبب است که بتوان در مقام شک به آن تمسک کرد. مثلا اگر متکلم می گویـد: اکرم العلماء و شـش ماه بعد بگوید: لا تکرم فساق العلماء. علت اینکه ابتدا عام را بیان می کند این است که اگر روزی شـک کردیم که آیـا مثلاـ در عالم سـید بودن هم شـرط است یا نه در این حال می توانیم به عموم عام تمسک کنیم و بگوییم سید بودن در اکرام عالم شرط نیست.

۱- (۲) بقره، آیه ی ۲۷۵.

در ما نحن فیه هم وقتی مطلق به شکل قانونی بیان شده باشد و بعد مقیدی بیاید این قید موجب بطلان اطلاق نیست زیرا اگر چه مولی حکم را مطلق بیان کرده است ولی از طرف دیگر گفته است که عمل به مطلق مشروط به فحص از مقید می باشد.

به عبارت دیگر اگر مولی حکم را مطلق بیان کرده باشد ممکن است اراده ی استعمالیه ی او با اراده ی جدیه اش متفاوت باشد مخصوصا که خودش گفته است که در مواردی که کلامش مطلق است باید از مقید فحص کرد.

بنا بر این قبل از فحص از مخصص، اطلاق در مطلق ظهور دارد چون مولی در مقام بیان قانون است ولی حجیت ندارد زیرا قبل از فحص است و باید فحص کنیم و ببینم مقید و مخصصی هم آمده است یا نه.

دوم اینکه قرینه بر خلاف نباشد.

قرینه گاه متصل است و گاه منفصل. اگر قرینه متصل باشد از همان اول نمی گذارد که اطلاق منعقد شود.

ولی اگر قرینه منفصله باشد در این حال این قرینه مزاحم با ظهور اطلاق نیست بلکه با حجیت اطلاق مزاحمت می کند.

نکته ی دیگر این است که بعضی گفته اند که علاوه بر اینکه قرینه بر خلاف نباشد حتی نباید مطلق به موردی انصراف داشته باشد.

ما می گوییم: انصراف بر دو قسم است: گاه انصراف ما غیر مستقر است و بعد از اندکی فکر کردن از بین می رود. مثلا کسی که صائم است نه می خورد و نه می آشامد. اگر کسی بگوید که این اکل و شرب به نان و پنیر و آبگوشت و مانند آن منصرف است بنا بر این از برگ جنگل مثلا انصراف دارد و اینکه خداوند فرموده است: کُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّی یَتَبَیَّنَ لَکُمُ الْخَیْطُ الْأَبْیَضُ مِنَ الْخَیْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّیامَ إِلَی اللَّیْلِ (1) یعنی از اکل و شرب عادی پرهیز کنید نه از چیزهایی مانند برگ جنگل. بنا بر این می توان برگ درخت را خورد.

۱- (۳) بقره، آیه ی ۱۸۷.

این انصراف بدوی است یعنی غیر مستقر و لغزنده است و با کمی فکر کردن زائل می شود و آن اینکه خوردن برگ به سبب رفع گرسنگی است و الا کسی قربه الی الله برگ نمی خورد و این بر خلاف مقصد صوم است که فرد تا افطار گرسنه باشد و به یاد گرسنگان و تشنگان و یا به یاد گرسنگی روز قیامت بیفتد. واضح است چنین انصرافی مانع از انعقاد اطلاق نیست.

ولی گاه انصراف ما پابرجا و مستقر است. مثلا امام علیه السلام می فرماید: أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرِ كُلِّ شَيْ ءٍ حَرَامٍ أَكْلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ شَعْرِهِ وَ جِلْدِهِ وَ بَوْلِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلِّ شَيْ ءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ (۱) یعنی نماز در وَبَر و شعر غیر مأکول اللحم باطل است. این اطلاق از انسان انصراف دارد و انسان را شامل نمی شود. بنا بر این اگر آب دهن کسی روی لباس کسی باشد و یا مو و ریش او بر روی لباس کسی باشد موجب بطلان نماز نمی شود. زیرا انسان چیزی نیست که عرفا قابل اکل باشد.

محقق خراسانی انصراف را بر خلاف ما که دو قسم کردیم به سه قسم تقسیم کرده است و گفته است اگر لفظ به چیزی منصرف است این به جهت یکی از چهار مورد است:

گاهی از باب علم به غلبه است. مانند الکتاب که به کتاب سیبویه انصراف دارد.گاهی مجاز مشهور است و آن جایی است که معنای حقیقی تا حدی متروک شده است البته به معنای دیگر نقل نشده است ولی به حدی معنای مجازی زیاد شده است که معنای حقیقی تحت الشعاع قرار گرفته است و بدون قرینه به معنای مجازی حمل می شود مانند کالاوامر الوارده فی اخبارنا که اهل بیت به حدی اوامر را در مستحبات به کار برده اند که بدون قرینه هم این کار در موارد بسیاری اتفاف افتاده است.گاهی مجاز راجح می باشد. این قسم بر خلاف قسم قبلی که موجب از بین رفتن ظهور می شود، موجب نمی شود که ظهور از بین رود ولی با این حال استعمال مشهور در آن زیاد به کار رفته است. مانند دابه که وضع شده است برای هر جنبنده ای که خلق شده است ولی مشهور در اسب می باشد.مجازی که با حقیقت مساوی است. واضح است که دو قسم اول مانع از اطلاق است بر خلاف دو قسم اخیر.

۱- (۴) کافی، ج ۳، ص ۳۹۷، حدیث ۱.

به هر حال بیان ما قانونی تر است زیرا بیان محقق خراسانی صرفا روی الفاظ تکیه کرده است.

المقدمه الثالثه من المقدمات الحکمه: انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب

یعنی در مقام تخاطب نباید قدر متیقنی وجود داشته باشد یعنی وقتی دو نفر با هم سخن می گویند بین آنها قدر متیقنی وجود نداشته باشد. البته قدر متیقن خارج از مقام تخاطب مضر نیست.

علت فرق بین مقام تخاطب و غیر آن این است که اگر قرار باشد که خارج از مقام تخاطب هم قدر متیقن مضر باشد دیگر هرگز مطلقی در دنیا وجود نخواهد داشت زیرا هر مطلقی یک قدر متیقنی می تواند داشته باشد.

ان شاء الله این بحث را در جلسه ی آینده ادامه می دهیم.

بحث اخلاقی: خداوند متعال در قرآن می فرماید: قُلْ هَلْ نُنَبِّئُکُمْ بِالْأَخْسَرِینَ أَعْمالاً الَّذینَ ضَلَّ سَعْیُهُمْ فِی الْحَیاهِ الدُّنْیا وَ هُمْ یَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ یُحْسِنُونَ صُنْعا (۱)

این آیه ی شریفه دقیقا منطبق بر عمل ناصبی هایی است که کافر هستند و قبر حُجر بن عَدیّ صحابه ی جلیل القدر رسول خدا (ص) را هتک کرده اند.

آنها که همه ی صحابه را محترم می شمارند چرا به ایشان جسارت می کنند. خارج از جهان تشیع جز اندکی از اهل سنت این جنایت را محکوم نکرده است. اگر این کار محکوم نشود دشمنان و صیهونیست ها می گویند که شما که بر مقدسات خودتان احترام نمی گذارید ما هم مسجد الاقصی که یکی از مقدسات شما است را خراب می کنیم.

۱- (۵) کهف؛ آیات ۱۰۳ و ۱۰۴.

حُجر بن عَدیّ کسی بود که در زمان رسول خدا (ص) اسلام آورد و در جنگ قادسیه شرکت کرد و هرگز از ولای علی در جنگ جمل، صفین و نهروان دست بر نداشت. زیاد بن ابیه پرونده ای بر علیه او ساخت و از چند نفر امضاء گرفت و حتی شریح قاضی اعتراف کرد که امضاء نکرده بود و امضای او جعلی بوده است. بعد این کار موجب شد که او و یارانش در مرج عذراء به شهادت برسند. از نشانه های جلالت او این است که پیکرش بعد از گذشت قرن ها سالم مانده است. این وهابی های تکفیری از افراد ساکن در جنگل هم وحشی تر اند زیرا آنها نیز قبور مردگان خود را هتک نمی کنند. اینها به نام توحید، سربازان توحید را هتک حرمت می کنند.

مقدمات حکمت ۹۲/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مقدمات حکمت

سخن درباره ی مقدمات حکمت است. یعنی حکیم بودن مولی سبب می شود که بگوییم مطلق، اراده شده است. از جمله این مقدمات این بود که مولی در مقام بیان باشد و قید نیاورد، دیگر اینکه قرینه بر خلاف نباشد.

المقدمه الثالثه: انتفاء القدر المتیقن فی مقام التخاطب

گاهی متکلم در مقام تخاطب فردی در ذهن متکلم و مخاطب متقین می باشد. مثلا مولی گفته است: احل الله البیع (۱) و فرد متیقن این است که ایجاب قبل از قبول باشد این به اطلاق ضرر می رساند. زیرا متکلم حکیم است و چنین فردی اگر در مقام بیان است باید تمام مراد را بگوید او هم تمام مراد را در قالب همان فرد متیقن بیان کرده است. غایت ما فی الباب او تصریح نکرده است که قدر متیقن تمام المراد من بوده است بلکه به صرف اینکه هم او و هم مخاطب می دانستند که منظورشان چیست به همان اکتفا کرده است.

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۷۵.

به عبارت دیگر، متکلم، تمام المراد را بالحمل الشایع گفته است اما تمام مراد را به حمل اولی نگفته است. (یعنی نگفته است که: هذا تمام المراد.) آنی که کافی است این است که به حمل شایع تمام المراد را بیان کرده باشد که او هم بیان کرده است. (هذا تمام ما ذکره فی الکفایه)

یلاحظ علیه:

اولا: اینکه متکلم حکیم است و باید تمام المراد را بگوید آیا باید خودش بفهمد که تمام المراد را گفته است یا اینکه مخاطب هم باید بفهمد که آنچه او گفته است تمام المراد است؟ واضح است که مخاطب هم باید این را بفهمد در حالی که او فقط

دانست که قـدر متیقن یقینـا مراد متکلم بوده است ولی اینکه آیـا ما زاد بر آن فرد هم مراد متکلم بوده است یا نه را دیگر نمی داند. در این حال مخاطب می تواند به اطلاق تمسک کند و حال آنکه اطلاق مراد متکلم نبوده است بنا بر این متکلم به غرض اخلال کرده است و در مقام بیان بوده و حال آنکه به مخاطب نگفته است که منظور من فقط قدر متیقن بوده است.

خلاصه اینکه حتی اگر متکلم در مقام بیان تمام المراد باشـد ولی بایـد این را به مخاطب هم منتقل کند و الا مخاطب به اطلاق عمل می کند و متکلم که به مخاطب نگفته است به غرض اخلال کرده است.

این اشکال بر گرفته از عبارت آیت الله حائری در کتاب درر الاصول می باشد.

ثانیـا: اگر چنین است، فرقی بین قـدر متیقن در مقـام تخـاطب و قـدر متقین در خـارج از مقـام تخـاطب نیست. اگر متکلم تمام المراد را گفته باشـد و به کسـی منتقل نکنـد دیگر فرقی نیست که در مقام تخاطب باشـد و این را به مخاطب منتقل نکند یا در غیر مقـام تخاطب باشـد. مراد از غیر مقام تخاطب این است که هنگام سـخن گفتن قـدر متیقنی در کار نبوده است ولی بعـد از آنکه متکلم و مخاطب از هم جدا شدند در ذهن مخاطب قدر متیقنی تولید شد. بنا بر این اگر قدر متقین در مقام تخاطب مضر باشد باید قدر متیقن در غیر مقام تخاطب هم مضر باشد.

ص: ۶۲۰

این در حالی است که اگر قـدر متیقن در خارج از مقام تخاطب مضـر باشـد دیگر نمی شود به هیـچ اطلاقی تمسک کرد زیرا هیچ اطلاقی وجود ندارد مگر اینکه بعد از آن یک قدر متیقنی در خارج از مقام تخاطب وجود دارد.

حتی محقق خراسانی هم می دانـد که قـدر متیقن در خارج از مقام تخاطب بی اثر است و الا نمی شود به هیچ اطلاقی تمسـک کرد مـا به ایشـان می گوییم: اگر چنین است و شـما هم این را قبول داریـد چرا قائـل به تفصـیل بین مقـام تخـاطب و غیر مقـام تخـاطب شدیـد همین اشـکال در غیر مقـام تخـاطب در مقام تخاطب هم راه دارد زیرا اگر متکلم تمام المراد را گفته باشـد که همان قدر متیقن است و به کسی منتقل نکند دیگر در این حال بین مقام تخاطب و غیر آن فرقی نیست.

اللّهم اینکه مراد از قدر متیقن انصـراف باشد یعنی قدر متیقن به حدی قوی باشد که لفظ به همان فرد منصـرف شود و انصراف هم بـدوی نباشـد بلکه مسـتقر و مسـتمر باشـد مثلا دابه هر چند به هر جنبنده ای حتی مورچه اطلاق می شود ولی به دواب اربع منصرف است.

الفصل الرابع فی حمل المطلق علی المقید:

اگر مقید متصل باشد دیگر جای بحث نیست و باید مطلق را بر مقید حمل کرد مانند: اکرم العلماء العدول.

اما اگر مقید منفصل باشد مثلا مولی امروز بگوید: اکرم العلماء و شش ماه بعد بگوید: اکرم العلماء العدول.

باید دید حال که باید مطلق را بر مقید حمل کرد آیا مقید بر مطلق حاکم است یا وارد می باشد.

ص: ۶۲۱

تعریف حاکم و وارد:

گاه تقدم یک دلیل بر دلیل دیگر از باب ورود است. تعریف ورود: رفع احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر تکوینا بعنایه التشریع.

مثلا در اصول عملیه مانند اصل برائت عقلیه موضوعش عدم بیان است. حال اگر خبری از طرف شارع برسد مثلا زراره از امام نقل کند که دعاء عند رؤیه الهلال واجب است. این حکم از قبیل بیان می باشد و موجب می شود که هرگز اصل برائت در این مورد جاری نشود.

قید بعنایه التشریع به این معنا است که اگر شارع خبر واحد را حجّت نکرده بود دیگر خبر زراره بی اثر بود و نمی توانست به عنوان بیان به کار بیاید و موضوع اصل عقلی رفع کند. بنا بر این اگر دلیل مزبور خبر واحد نباشد بلکه مانند خبر متواتر باشد دیگر نمی تواند (بعنایه التشریع) باشد.

ما قائل هستیم: تقدیم مطلق بر مقید از قبیل ورود است زیرا موضوع مطلق عبارت است از عدم بیان از مولی این در حالی است که مقید می گوید: من بیان هستم در نتیجه موضوع مطلق را تکوینا از بین می برد. این (بعنایه التشریع) می باشد زیرا شارع خبر واحد را حجّت کرد و مقید هم در قالب خبر واحد عرضه شده است.

مرحوم نائینی قائل است که تقدیم مقید بر مطلق از قبیل حکومت است.

برای فهم کلام ایشان اول باید حکومت را تعریف کنیم که عبارت است از: رفع احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر تعبدا بعنایه التشریع. مثلا در روایت است: لا شک کثیر الشک. اگر انسان عادی شک کند باید بنا را بر اکثر بگذارد و نماز احتیاط بخواند. ولی اگر کثیر الشک شد شارع تعبدا می گوید که او نباید به شک خود اعتنا کند.

ص: ۶۲۲

با این بیان می گوییم: محقق نائینی می فرمایـد: وقتی شارع ما را به مقیـد متعبد می کند لازمه اش این است که از مطلق رفع ید کنیم و به مقید تمسک کنیم. یعنی بین تعبد به مقید و رفع ید از مطلق ملازمه وجود دارد.

یلاحظ علیه: در مثال کثیر الشک تعبد وجود دارد یعنی شارع تعبدا می گوید کثیر الشک اصلا شک ندارد. ولی در بحث مطلق و مقید چنین نیست زیرا موضوع مطلق عدم البیان است و تا بیانی نیاید مطلق حجّت است ولی وقتی خبر واحد آمد و مقید را بیان کرد این بیانی از طرف مولی است که می گوید از اطلاق مطلق رفع ید کن این دیگر نمی تواند از باب تعبد باشد. بلکه از باب بیان است. تعبد به این معنا است که هرچند سر تا پا شک هستی و کثیر الشک شدی ولی چشمت را ببند و بگو که این شک من شک نیست.

به هر حال چه از باب حکومت باشد یا ورود ثمره ی عملیه ای ندارد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اقسام مطلق و مقید می رویم.

حمل مطلق بر مقید ۹۲/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حمل مطلق بر مقید

بحث در فصل رابع است. در این فصل چهار مقدمه وجود دارد. در جلسه ی قبل مقدمه ی اول و دوم را مطرح کردیم. مقدمه ی اول این بود که بحث در مطلق و مقید در جایی است که مقید منفصل باشد و الا اگر مقید متصل باشد جای بحث نیست و در آن حتما مطلق بر مقید حمل می شود و به عبارت دیگر اصلا مطلقی در کار نیست.

ص: ۶۲۳

مطلب دوم این بود که تقدیم مطلق بر مقید از باب ورود است یا حکومت.

در باب تعادل و ترجیح چهار اصطلاح وجود دارد که عبارتند از: حکومت، ورود، تخصص و خروج موضوعی.

در معنای ورود گفتیم: هو رفع احد الدلیلین موضوع الدلیل الآخر تکوینا بعنایه التشریع.

بنا بر این قوام مطلق به این است که قیدی در کار نباشد از این رو اگر قید بعدا بیاید در این حال عدم البیان منقلب به بیان می شود و مطلق از اطلاق می افتد و دلیل مقید، دلیل مطلق را کنار می زند.

اشکال شده است که در کلام ما تناقض است زیرا یکی از مقدمات حکمت این است که متکلم در مقام بیان باشد و از این طرف می گویید که مطلق هنگامی در اطلاق دلالت دارد که بیانی وارد نشده باشد و اطلاق مطلق مشروط به عدم بیان است. این عدم بیان با آن بیان سازگار نیست.

جواب آن این است که بیان این دو بیان فرق است. متکلم در مقام بیان است قانونا ولی این قانون هنگامی برای ما حجّت است که قید در آینده بیان نشود.

المقدمه الثالثه: محقق خراسانی می فرماید: نتیجه ی اطلاق مختلف است:

گاه آنچه از مقدمات حکمت فهمیده می شود چیزی به نام عموم بدلی است. مانند اعتق رقبه که در این حال حتی اگر یک رقبه را آزاد کنیم کافی است زیرا طبیعت با وجود یک فرد حاصل می شود.گاهی نتیجه ی آن عموم استغراقی است. مانند: احل الله البیع بقره، آیه ی ۲۷۵.. این آیه در مقام تشریع است و تمام داد و ستدها را تجویز کرده است و معنا ندارد در مقام تشریع و قانون گذاری یک سری تجویز شود و یک سری تجویز نشود. و گاه هم نتیجه ی آن این است که ما حصل، واجب تعیینی است نه تخییری، نفسی است نه غیری و عینی است و کفائی نیست. مثلا مولی گفته است: اعتق رقبه و من نمی دانم عتق رقبه واجب نفسی است یا مقدمه برای واجب دیگری می باشد. که مقدمات حکمت می گوید واجب مزبور نفسی است زیرا اطلاق صیغه ایجاب می کند که واجب مزبور نفسی، تعینی و عینی باشد زیرا این سه احتیاج به قید ندارد ولی اگر غیری، تخییری و کفایی باشد احتیاج به قید دارد. مانند وجب للغیر (غیری)، وجب اما هذا او هذا (تخییری) یا وجب ان لم یقم احد بالفعل (کفایی) این در حالی است که در کلام مولی قید استفاده نشده است. یلاحظ علیه: مقدمات حکمت کاری به این سه قسم ندارد. یک چیز بیشتر از مقدمات حکمت نشئت نمی گیرد و آن عبارت است از اینکه: ما وقع تحت دائره الحکم تمام الموضوع. یعنی رقبه تمام الموضوع است و بس. اما سه مورد فوق مربوط به خصوصیات و لوازم مورد است. لازمه ی یک مورد اطلاق بدلی است مثلا وقتی مولی می فرماید: اعتق رقبه معنی ندارد که همه ی رقبه ها را آزاد کرد بلکه طبیعت این امر با یک رقبه علی البدل حاصل می شود و هکذا دو مورد دیگر. در واقع محقق خراسانی بین لوازم مورد و خود این موارد خلط کرده است.

ص: ۶۲۴

المقـدمه الرابعه: اطلاق و تقییـد را در جایی به کار می برنـد که حکم واحد باشد و موضوع مختلف باشد. مانند: (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه). ولی اگر حکم مختلف باشد مانند: (اعتق رقبه) و (اطعم رقبه مؤمنه). این از باب مطلق و مقید نیست.

اذا علمت هذا فاعلم: حمل مطلق بر مقید بر شش قسم است.

گاهی سـبب ذکر می شود مثلا می گوید: (ان افطرت فاعتق رقبه) و (ان افطرت فاعتق رقبه مؤمنه) و گاهی سبب ذکر نمی شود مانند: (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مومنه) هر کدام از دو مورد فوق خود بر سه قسم است:

گاه مطلق و مقید هر دو مثبت هستند مانند اعتق.گاه هر دو منفی هستند مانند لا تعتقگاهی یکی مثبت و دیگری منفی است.

المقام الاول: فی ما اذا لم یذکر السبب و کانا مثبتین مانند: (اعتق رقبه) و (اعتق رقبه مومنه)

در این مورد دو قول است:

القول الاول: باید مطلق را بر مقید حمل کرد.

القول الثانی: نباید کاری به مطلق داشت و باید مقید را حمل بر استحباب یا افضل الافراد کرد.

طرفداران قول اول دو دلیل می آورند:

در دلیـل اول می گوینـد: بایـد مطلق را بر مقیـد حمـل کرد زیرا حمـل مطلق بر مقیـد حملی بر خلاـف ظـاهر نیست و این کـار تصـرف در اطلاق به حساب نمی آیـد. قبل از مقیـد خیال می کردیم که مطلق به اطلاق خود باقی است ولی متوجه شـدیم که چنین نبوده است.

ص: ۶۲۵

این بر خلاف حمل مقید بر امر استحبابی است زیرا در این حال واجب تعیینی را بر واجب تخییری حمل کرده ایم زیرا معنایش این می شود که فرد بین رقبه ی مؤمنه و مطلق رقبه مخیر است. این بر خلاف ظاهر عبارت است زیرا ظاهر اعتق رقبه مؤمنه این است که واجب مزبور تعیینی است نه تخییری.

یلاحظ علیه: با حمل مطلق بر مقید نیز خلاف ظاهری مرتکب شده ایم و آن این که این کار بر خلاف اصالت تطابق اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه رفتار کردیم. اصل این است که این دو اراده با هم مطابق باشد. اگر مطلق را بر مقید حمل کنیم علامت آن است که اراده ی استعمالیه با جدیه تطبیق نداشته است.

بنا بر این هم حمل کردن مطلق بر مقید به یک خلاف اصل منجر می شود و هم حمل نکردن مطلق بر مقید و حمل مقید بر استحباب.

در دلیل دوم می گویند: ظهور امر در تعیین اقوی از ظهور مطلق در اطلاق است. یعنی وقتی مولی می فرماید: اعتق رقبه مؤمنه دو ظهور وجود دارد:

یکی اینکه ظهورش در اینکه واجب تعیینی باشد نه تخییری یعنی فقط باید رقبه ی مؤمنه عتق شود و مطلق رقبه کافی نیست.ظهور مطلق بر اطلاق یعنی عتق هر رقبه ای کافی است. بعد می گویند که ظهور اولی از دومی اقوی است در نتیجه باید مطلق حمل بر مقید شود.

یلاحظ علیه:

مقتضای اطلاق در اولی تعیین است. یعنی مولی گفته است اعتق رقبه مؤمنه و این ظهور در تعیین دارد و الا می گفت: اما هذا و اما هذا.

ص: ۶۲۶

مقتضای اطلاق در دومی هم اطلاق است یعنی وقتی مولی می گوید: اعتق رقبه یعنی هر رقبه ای را که عتق کنی مجزی است.

بنا بر این در هر دو مورد نتیجه، به اقتضای اطلاق است و اطلاق در یکی از اطلاق در دیگری اقوی نمی تواند باشد.

خلاصه اینکه هر دو دلیل قول اول باطل می باشد.

اذا عرفت هذا نقول: این قسم (قسم اول از اقسام شش گانه که سبب ذکر نشده است و مطلق و مقید هر دو مثبت هستند) این قسم خود بر دو قسم است:

الصوره الاولی: احراز وحده الحکم یعنی احراز می کنیم که یک واجب و یک حکم بیشتر در کار نیست.

الصوره الثانیه: عدم احراز وحده الحکم یعنی احتمال می دهیم که دو واجب در کار باشد.

اما الصوره الاولی: دلیلی بر تقدیم یکی بر دیگری نداریم. هم می توان مقید را حمل بر استحباب کرد و هم می توان مطلق را حمل بر مقید کرد.

با این حال حمل مطلق بر مقید وجاهت قانونی دارد و با قانون گذاری تطبیق بیشتری دارد. در تمام عالم اول مطلق ذکر می شود و بعد مقید ذکر می شود زیرا عقل بشر به تمامی مصالح و مفاسد احاطه ندارد از این رو اول مطلق را می گویند و بعد به حدود و صغور آن پی می برند و مقید را در قالب تبصره بیان می کنند.

در مورد خداوند هم این سبک وجود دارد که اول مطلق و بعد مقید ذکر شود ولی نه به سبب عدم احاطه ی خداوند به مسائل بلکه برای اینکه مصلحت در این است که شریعت به شک تدریج بیان شود. در قرآن آمده است: وَ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ (1) بنا بر این ترجیح با حمل مطلق بر مقید است نه با حمل مقید بر استحباب. بر همین اساس رسول خدا (ص) در روز اول همه ی احکام را بیان نکرد. در مکه ی معظمه بجز نماز که در سال دهم تشریع شد حکم دیگری دیده نمی شود. بقیه ی احکام در مدینه و آن هم به شکل تدریجی تشریع شد. ائمه هم سایر احکام را تدریجا بیان کردند. این سبک اقتضا می کند که مخصصات و مقیدات هم تدریجا بیان شود. اگر حکم مطلق بیان شده است برای این است که هنگام شک بتوانیم به اطلاق مطلق تمسک کنیم.

ص: ۶۲۷

۱- (۱) فرقان، آیه ی ۳۲.

خلاصه اینکه ما دو دلیل قائلین به قول اول که مطلق را بر مقید حمل می کردند قبول نکردیم ولی در نتیجه با آنها همراه شدیم.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ جایی می رویم که وحدت حکم احراز نشده باشد.

اقسام ارتباط مطلق با مقید ۹۲/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: اقسام ارتباط مطلق با مقید

بحث در فصل چهارم از احکام مطلق و مقید است. گفتیم این فروع بر شش قسم است و سخن در قسم اول است که سبب در مطلق و مقید ذکر نشده است. و هر دو مثبت باشند.

این قسم خود بر دو قسم بود و آن اینکه گاه احراز می کنیم حکم واحد می باشد یعنی می دانیم یک تکلیف بیشتر در کار نیست. این را در جلسه ی قبل بیان کردیم و گفتیم گاه مطلق را حمل بر مطلق می کنند و گاه مقید را حمل بر افضل افراد می کنند. گفتیم به نظر ما هر دو خلاف ظاهر است ولی شیوع بر این است که مطلق را حمل بر مقید کنند زیرا در عالم قانونگذاری غالبا ابتدا مطلق را ذکر می کنند و بعد مقید را

اشکال نشود که اگر مولی اول بگوید: صل و بعد بگوید، صل مع الجماعه در اینجا هرگز مطلق را بر مقید حمل نمی کنند.

زیرا در اینجا قرینه بر این است که نماز جماعت مستحب می باشد و اگر این قرینه نبود در این مثال هم مطلق را بر مقید حمل می کردیم.

ص: ۶۲۸

شق دوم از همین قسم موردی است که وحدت حکم احراز نمی شود و احتمال می دهیم مولی دو تکلیف داشته باشد. در یک تکلیف می گوید: اعتق رقبه که اگر کافر را هم عتق کنیم اشکال ندارد و تکلیف دومی هم دارد تحت عنوان اعتق رقبه مؤمنه که در اینجا فقط باید مؤمنه را عتق کنیم.

در این صورت سه طریق وجود دارد:

حمل مطلق بر مقید (مانند قسم قبل)حمل مقید بر افضل افراد (مانند قسم قبل)المحافظه علی التکلیفین (یعنی هم یک بار مطلق رقبه را آزاد کن و هم یک رقبه ی مؤمنه را.) در صورت قبلی چون وحدت حکم احراز شده بود دیگر نمی شد قسم سوم را اضافه کرد و از این رو فقط دو طریق اول در آن قابل اجرا بود ولی در این قسم چون وحدت حکم احراز نشده است قسم سومی هم اضافه شده است.

نقول: در این قسم حتما باید قسم سوم را انتخاب کنیم زیرا این قسم از باب امتثال و از باب شک در سقوط تکلیف است و در آن قائل به اشتغال می شویم. بنا بر این اگر فقط یک رقبه را آزاد کنیم شک می کنیم که از عهده ی تکلیف بیرون آمدیم یا نه.

به عبارتی دیگر چون دو خطاب وجود دارد و من نمی دانم آیا دو تکلیف بر گردن من است یا یک تکلیف در این حال با امتثال یک تکلیف نمی توانم مطمئن شوم که از عهده ی اطاعت مولی بیرون آمده ام در نتیجه باید هر دو خطاب را امتثال کنم.

ص: ۶۲۹

ان قلت: در سابق گفتیم که هنگام شک در اقل و اکثر ارتباطی برائت جاری می شود یعنی نمی دانم نماز بدون قنوت واجب است یا اینکه باید نماز را با قنوت بخوانم. در این حال برائت عقلی و شرعی و یا برائت شرعی. هکذا اگر ندانم جلسه ی استراحت بعد از سجدتین واجب است یا نه در اینجا هم برائت جاری می شود. در ما نحن فیه هم نمی دانم آیا یک تکلیف بر گردن من است یا دو تکلیف بنا بر این یک رقبه ی مؤمنه را آزاد می کنم و نسبت به تکلیف دیگر (عتق مطلق رقبه) برائت جاری می کنم.

قلت: در مثال نماز، علم به وحدت تکلیف داریم و به عبارت دیگر اقل و اکثر مربوط به اصل تکلیف نیست زیرا تکلیفی مانند نماز ظهر قطعا یکی است و اقل و اکثر فقط در متعلق تکلیف است یعنی همان یک نماز را آیا باید با قنوت بخوانم یا لازم نیست با قنوت بخوانم. در اینجا علم اجمالی منحل می شود به علم تفصیلی که نماز بدون قنوت است و شک بدوی که نماز با قنوت است که با برائت آن را کنار می زنیم.

در ما نحن فیه شک در خود تکلیف است و نمی دانیم دو خطابی که از مولی صادر شده است یک تکلیف است یا دو تکلیف.

تم الکلام فی القسم الاول و حاصله: ان المطلق و المقید اذا کانا مثبتین فان احرز وحده التکلیف یحمل المطلق علی المقید و الا فیعمل بکلا التکلیفین.

ص: ۶۳۰

محقق نائینی در این مقام قائل است که اصلا صورت دوم (که سبب ذکر نشود و مثبتین باشند و وحدت تکلیف محرز نباشد) تصور ندارد.

ایشان می فرماید: عمل به مقید (عتق رقبه ی مؤمنه) ملاک مطلق را حیازت می کند یا نه؟ اگر حیازت می کند کما هو الظاهر که وقتی کسی به مقید عمل می کند درواقع به مطلق هم عمل کرده است دیگر در این حال عمل به مطلق لغو خواهد بود. اگر حیازت نمی کند باید معنای کلام مولی این باشد که تو مخیر هستی که یا از ابتدا به مقید عمل کنی و رقبه ی مؤمنه را آزاد کنی (که در این حال به مطلق هم عمل کرده ای) و یا اول به مطلق عمل کنی و بعد به مقید عمل نمایی تا دو خطاب را بتوانی امتثال کنی (زیرا اگر اول مقید را عمل کنی دیگر به مطلق هم عمل کرده ای). واضح است که این خلاف ظاهر است زیرا تخییری بودن خطاب آن هم به این گونه بر خلاف ظاهر است.

یلاحظ علیه: احتمال می دهیم که مولی دو ملاک داشته باشد که یکی قائم به مقید باشد و یکی قائم به مطلق. مثلا مولی می گوید: جئنی بالماء و بعد بگوید جئنی بالماء البارد و من احتمال میدهیم که او دو آب می خواهد یکی آب مطلق برای وضو گرفتن و یکی آب خنک برای نوشیدن. در این حال اگر فقط به مقید عمل کنیم دیگر به ملاک مطلق عمل نکرده ایم.

بنا بر این ما هم شق دوم را انتخاب می کنیم و می گوییم عمل به مقید تأمین کننده ی غرض مطلق نیست ولی با این حال لازم نیست که مولی بگوید اول به مطلق عمل کن و بعد به مقید.

ص: ۶۳۱

بنا بر این این مورد از باب شک در سقوط است و باید بر اساس قاعده ی اشتغال عمل کنیم و عقل می گوید: اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد.

بنا بر این در مثبتین، میزان در حمل مطلق بر مقید احراز وحدت حکم و عدم آن است که در احراز وحدت مطلق به مقید عمل می شود ولی در صورت عدم احراز به هر دو عمل می کنیم.

القسم الثانی: ان یکونا منفیین و سبب هم در آنها ذکر نشده باشد. مانند: (لا تشرب الخمر) و (لا تشرب المسکر)

آیا می توان مطلق را مقید حمل کرد و گفت مراد از مسکر همان خمر است و در غیر خمر اگر هم مسکر باشد شرب آن اشکال ندارد؟

در اینجا نباید از وحدت و عدم وحدت تکلیف سخن بگوییم بلکه باید از وجود و عدم تنافی سخن بگوییم.

در این مورد چون تنافی ای بین حرمت مسکر و حرمت خمر نیست مطلق را بر مقید حمل نمی کنیم.

القسم الثالث: اگر سبب ذکر نشود و یکی منفی و دیگری مثبت باشد.

این خود بر دو قسم است: گاهی منفی مطلق و مثبت مقید است و گاهی عکس است.

اما صورت اولی: (لا تعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه)

در اینجا به سراغ وحدت و عدم وحدت حکم نمی رویم بلکه به سراغ تنافی و عدم تنافی می رویم و از آنجا که اگر مطلق را بر مقید حمل نکنیم موجب تنافی می شود مطلق را حمل بر مقید می کنیم زیرا نمی شود عتق مطلق رقبه حرام باشد ولی عتق رقبه ی مؤمنه واجب باشد.

ص: ۶۳۲

ان شاء الله در جلسه ی بعد صورت ثانیه را بحث می کنیم که مطلق مثبت و مقید منفی باشد.

حمل مطلق بر مقید ۹۲/۰۲/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: حمل مطلق بر مقید

بحث در مطلق و مقید است. گفتیم که اگر سبب ذکر نشده باشد و هر دو مثبتین باشند و ما وحدت حکم را احراز کنیم در این حال باید مطلق را بر مقید حمل کنیم. اما اگر مثبتین باشند ولی وحدت حکم را احراز نکنیم در این حال سه احتمال هست و آنچه ما انتخاب کردیم این بود که هم باید به مطلق عمل کرد و هم به مقید.

اما اگر هر دو دلیل منفی باشند دیگر سخنی از وحدت و عدم وحدت حکم به میان نمی آوریم. در این حال سخن از تنافی و عدم تنافی است به این معنا که اگر بین این دو تنافی نباشد مطلق را بر مقید حمل نمی کنیم مانند: (لا تشرب الخمر) و (لا تشرب کل مسکر). این دو با هم تنافی ندارند و علت اینکه خمر را نام برده است به سبب این است که حرمت در آن اشد می باشد.

اما اگر یکی مثبت و دیگری نافی باشد در این حال اگر مطلق نافی باشد و مقید مثبت باشد مانند: (لا تعتق رقبه) و (اعتق رقبه مؤمنه) در این حال نیز معیار تنافی و عدم تنافی است و در مثال فوق چون بین این دو تنافی است زیرا حرمت عتق مطلقا با وجود عتق مؤمن سازگار نیست در این حال مطلق را بر مقید حمل می کنند و می گویند که مراد از مطلق خصوص رقبه یکافره است.

ص: ۶۳۳

در عکس آن یعنی جایی که مطلق مثبت و مقید نافی باشد مانند: (اعتق رقبه) و (لا تعتق رقبه کافره) در اینجا نیز در مقید که نافی است سه احتمال است:

حرمتش تحریمی باشد. در این حال چون بین این دو تنافی وجود دارد زیرا وجوب عتق کل رقبه با حرمت عتق رقبه یکافره منافات دارد باید مطلق را بر مقید حمل کرد. حرمتش تنزیهی باشد مانند (صل) و (لا تصل فی الحمام) در این حال بستگی دارد (لا تصل) را به چه معنا حمل کنیم. اگر نظر صاحب کفایه را قبول کنیم که نهی تنزیهی را به معنای اقل ثوابا می داند در این حال چون عدم تنافی بین این دو نیست لازم نیست مطلق را بر مقید حمل کنیم. یعنی هم می توان در غیر حمام نماز خواند و هم در حمام. با این حال نماز خواندن در حمام ثواب کمتری دارد. اما اگر نهی تنزیهی را به معنای دیگر بگیریم یعنی این عمل چنان ناچیز و بی ارزش است که قابل تقدیم به پیشگاه خداوند نباشد در این حال به سبب وجود تنافی باید مطلق را بر مقید حمل کنیم.حرمتش مردد بین دو مورد فوق باشد. در این حال باید به سراغ غلبه رویم و آن این است که غلبه در نواهی حرمت است بنا بر این نهی را بر تحریمی حمل می کنیم.

بقی هنا بحثان:

البحث الاول:

تـا به حـال بحث در احکـام تکلیفیه بود و امـا احکـام وضـعیه: در این حـال هم اگر مثبتین باشـند یا نافین به همان قواعـدی که مذکور شد عمل می کنیم. با این حال ما کمی احکام وضعیه را بحی می کنیم.

ص: ۶۳۴

اگر بین دو حکم وضعی یکی مطلق نافی و دیگری مقید و مثبت مانند: (لا تصل فی اجزاء ما لا یؤکل لحمه) و (صل فی جلد السنجاب) در این حال به سبب وجود تنافی باید مطلق را بر مقید حمل کنیم.

اما اگر هر دو نافیین باشند مانند: (لا تصل فی اجزاء ما لا یؤکل لحمه) و (صل فی وبر ما لا یوکل لحمه) در این حال چون تنافی بین آنها نیست مطلق بر مقید حمل نمی شود.

البحث الثانی:

مطلق و مقید در مستحبات:

مشهور شده است که در مستحبات، مطلق بر مقید حمل نمی شود. مانند: (زر الامام الطاهر یوم العاشور) و (زر الامام الطاهر یوم العاشور تحت السماء)

گفته اند در این مثال مطلق بر مقید حمل نمی شود و برای آن سه علت ذکر کرده اند:

الدلیل الاول: ان للمستحبات مراتب. زیارت امام علیه السلام مستحب است، زیارت با وضو، با غسل، زیر آسمان و زیر سقف همه مستحب است و بعضی بالاتر و بعضی دارای ثواب کمتر است از این رو قیود در این موارد بر افضل مراتب حمل می شود.

یلاحظ علیه: دلیل این مطلب چیست؟ آیا دلیل آن انصراف است یعنی قیود در مستحبات به اختلاف در درجات منصرف است می گوییم: در انصراف یکی از دو وجه زیر باشد وجود داشته باشد: کثرت وجود و کثرت استعمال.

اما کثرت وجودی به کار نمی آید زیرا اصولیین اتفاق دارند که کثرت وجود سبب انصراف نیست. مثلا در وسائل اگر صد مستحب باشد و در نود مورد مربوط به درجات مختلف باشد این کثرت قرینه نمی شود که متکلم همان کثیر را اراده کرده باشد. مثلاً اگر مولی امر کرد که نان بخر و در بازار نان سنگک زیاد باشد این دلیل نمی شود که بگوییم مراد مولی نان سنگک بوده است.

ص: ۶۳۵

اگر منشأ انصراف کثرت استعمال باشد می گوییم: این مورد سبب انصراف می باشد مانند دابه که به اسب و چهارپا انصراف دارد. ولی ثابت نمی شود که ائمه علیهم السلام قیود مستحبات را در درجات به کار برده باشند و به اصطلاح، قید در مستحبات قید ماهیت نباشد بلکه قید فرد باشد.

الدلیل الثانی: تسامح در ادله یسنن

این بحث در جلد دوم کفایه در مبحث برائت مطرح می شود. راوی از امام صادق علیه السلام از رسول خدا (ص) روایت کرده است که فرمود: مَنْ بَلَغَهُ شَیْ ءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَی شَیْ ءٍ مِنَ الْخَیْرِ فَعَمِلَهُ کَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِکَ وَ إِنْ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ یَقُلْهُ. (۱)

مثلا اگر در روایتی باشد که اگر محاسنش را شانه بزند فلان ثواب را می برد. سند این حدیث معتبر نیست ولی مطابق حدیث من بلغ اگر کسی به حدیث شانه زدن محاسن عمل کند حتی اگر رسول خدا (ص) چنین حدیثی را نفرموده باشد او ثواب مذکور در حدیث را می برد. بنا بر این در مثال مطلق و مقید مزبور اگر کسی امام علیه السلام را زیر آسمان زیارت نکند و بر اساس اطلاق دلیل مطلق، (زر الامام الطاهر یوم العاشور) زیر سقف زیارت کند ثواب را می برد حتی اگر می بایست زیر آسمان زیارت کند.

یلاحظ علیه: ادله یتسامح در جایی است که قیدی در کار نباشد ولی در حدیث زیارت امام علیه السلام تحت السماء حکم و قید با هم در یک کلام منفصل آمده است. بلکه اگر قید در کلام منفصل بود حق با مستدل بود.

ص: ۶۳۶

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۱۸ از ابواب مقدمه العبادات، حدیث ۱.

ان شاء الله در جلسه یآینده به سراغ کلام محقق نائینی در این مورد می رویم.

مطلق و مقید و مجمل و مبین ۹۲/۰۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: مطلق و مقید و مجمل و مبین

سخن در این است که گفته شده است: قیودی که در مستحبات است قید برای افضلیت است. بنا بر این اگر گفته شده است: زر الامام الحسین علیه السلام تحت السماء، قید (تحت السماء) قید برای زیارت نیست بلکه صرفا برای این است که اگر زیر آسمان باشد ثوابش بیشتر است. بنا بر این اگر زیر سقف هم باشد اشکال ندارد منتها ثوابش کمتر است.

برای این ادعا سه دلیل آورده شده است که قانع کننده نیست. دلیل اول را در جلسه یقبل خواندیم.

دلیل دوم مربوط به تسامح در ادله یسنن است. بعضی از وهابی ها به این اعتراض دارند و می گویند این تسامح موجب می شود که کذاب و دروغگو در جامعه زیاد شود زیرا ممکن است کسی بگوید من یک ثواب را جعل می کنم و مردم هم به آن عمل می کنند.

ما در جواب می گوییم: کسی که این اشکال را مطرح می کند حقیقت را درک نکرده است. تسامح در ادله یسنن در واقع یک نوع تشویق به عمل است که روایات رسول خدا (ص) به سبب ضعف سند به فراموشی سپرده نشود و الا اگر بدانیم ناقل یک حدیث کذاب است دیگر به آن عمل نمی کنیم.

از طرفی اهل سنت هم همانند ما قائل به تسامح هستند ولی تحت عنوانی دیگر.

ص: ۶۳۷

به هر حال این دلیل دوم می گوید که قیود موجوده در مستحبات قید مشروعیت نیست و الزام آور نمی باشد بلکه قید تفاضل و درجات است زیرا رسول خدا (ص) فرموده است: مَنْ بَلَغَهُ شَیْ ءٌ مِنَ الثَّوَابِ عَلَی شَیْ ءٍ مِنَ الْخَیْرِ فَعَمِلَهُ کَانَ لَهُ أَجْرُ ذَلِکَ وَ إِنْ کَانَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَمْ یَقُلْهُ. (۱)

بنا بر این اگر کسی قید مذکور را اتیان نکند می توان به مطلق عمل کند و ثواب هم ببرد.

یلاحظ علیه: این استدلال نارسا است زیرا قیدی که در روایت است یا متصل است یا منفصل. اگر متصل می باشد دیگر نمی توان به اصل روایت عمل کرد و قید را نادیده گرفت. اگر رسول خدا (ص) فرموده باشد: زر الامام الحسین علیه السلام تحت السماء. در این حال باید به زیارت تحت السماء عمل کرد.

اما اگر قید، منفصل باشد مثلا یک روایت گفته باشد: (زر الامام الحسین علیه السلام یوم العاشور) و روایت دیگر گفته باشد:

(زر الامام الحسـين علیه السلام یوم العاشور تحت السماء) و سند هر دو هم صحیح باشد ادله یتسامح آن را شامل نمی شود زیرا ادله یسنن ضعف سند را جبران می کند نه ضعف دلالت را.

الدلیل الثالث: محقق نائینی این دلیل را مطرح کرده و می فرماید: تمام قیود در مستحبات قید مشروعیت نیست بلکه قید تفاضل می باشد زیرا روایتی که مقید است و می گوید: (زر الامام الحسـین علیه السـلام یوم العاشور تحت السـماء) عمل به آن واجب نیست. زیرا اصل زیارت مستحب است چه رسد به زیر آسمان بودنش.

۱- (۱) وسائل الشیعه، ج ۱، باب ۱۸ از ابواب مقدمه العبادات، حدیث ۱.

بنا بر این این قید قابل لغو است و می توان به اطلاق روایت اول تمسک کرد که می گوید: (زر الامام الحسین علیه السلام یوم العاشور)

بله اگر عمل به مقید واجب بود دیگر نمی شد به اطلاق روایت اولی عمل کرد.

یلاحظ علیه: الزامی بودن و نبودن محور بحث نیست. بحث در این است که آیا قید مزبور برای مشروعیت است یا برای افضلیت می باشد. ممکن است الزامی نباشد ولی قید مشروعیت باشد. مثلا نماز شب الزامی نیست ولی نمی شود آن را بدون وضو خواند و گفت وقتی اصل نماز شب واجب نباشد وضوی آن هم واجب نیست.

بنا بر این اگر دلیلی از خارج اقامه نشد باید مستحب را تمام و کمال آورد و قید را هم اتیان کرد.

تم الکلام فی القسم الاول که سبب در مطلق و مقید ذکر نشده باشد.

القسم الثانی: موردی که سبب در آن ذکر شده است و این بر سه قسم است:

گاه سبب در هر دو یکی است مانند: (ان افطرت فاعتق رقبه) و (ان افطرت فاعتق رقبه مومنه) در این حال چون هر دو مثبتین هستند باید به دنبال وحدت و عدم وحدت تکلیف رویم و چون سبب واحد است در می یابیم که حکم واحد است در نتیجه باید مطلق بر مقید حمل شود.

گاه سبب ها متغایر است مانند: (ان افطرت فاعتق رقبه) و (ان ظاهرت فاعتق رقبه مومنه). در اینجا چون مثبتین هستند و حکم و تکلیف متعدد است باید به هر دو جداگانه عمل شود و مطلق بر مقید حمل نمی شود.

گاه یکی سبب دارد ولی دیگری بی سبب است مانند: (ان افطرت فاعتق رقبه) و (اعتق رقبه مومنه). در این قسم، چون احتمال تعدد تکلیف می دهیم به دلیل اینکه دو خطاب وجود دارد باید به هر دو تکلیف عمل کنیم. در اینجا خطاب یقینا متعدد است ولی نمی دانیم تکلیف هم متعدد است یا نه از این رو بر اساس قاعده یاشتغال عمل می کنیم.

ان قلت: یکی متقین است و دیگری مشکوک از این رو علم اجمالی ما به علم قطعی و شک بدوی منحل می شود بنا بر این به متقین عمل می کنیم و در مشکوک برائتجاری می کنیم.

قلت: در اقل و اکثر ارتباطی یقین داریم تکلیف یکی است ولی اختلاف در متعلق است در این موارد چون از باب شک در تکلیف است قید زائد را برائت حذف می کنیم. ولی در ما نحن فیه یقین نداریم تکلیف یکی باشد زیرا خطاب دوتا است در این مورد عقل می گوید شاید مولی از تو دو تکلیف خواسته باشد از این رو اشتغال یقینی به دو خطاب برائت یقینیه می خواهد و باید دو تکلیف را امتثال کنیم.

الفصل الخامس: فی المجمل و المبین

اصولیین بعد از بحث از مطلق و مقید این بحث را مطرح می کنند. ما اگر به جای آنها بودیم بحث محکم و متشابه را نیز در اینجا مطرح می کردیم ولی اصولیین فقط مجمل و مبین را بحث می کنند زیرا آیاتی که مربوط به احکام است در آنها متشابه وجود ندارد هرچند اجمال در آنها هست. آیات متشابه مربوط به بحث عقائد است.

مجمل در لغت به چیزی گفته می شود که در آن فشردگی وجود داشته باشد. خداوند در قرآن می فرماید: وَ قالَ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ لاـ نُزِّلَ عَلَیْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَهً واحِدَهً (۱) یعنی کافران می گویند که قرآن یک جا و فشرده مانند تورات نازل نشده است. خداوند نیز در جواب می فرماید: کَذلِکَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَکَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتیلاـ یعنی این تفکیک در ارسال برای این بود که قلب پیامبر اکرم (ص) به وحی متصل باشد و آرامش پیدا کند.

بنا بر این اجمال به معنای فشردگی است که گاه منجر به ابهام می شود. ولی مبین به چیزی گفته می شود که مبسوط است و دارای ابهام نمی باشد.

اذا عرفت هذا فافهم که مبین عبارت از کلامی است که نسبت به معنای خودش قالب باشد یعنی نه کم باشد و نه زیاد. ولی مجمل چنین نیست به این معنا که عبارت کمتر از معنا است.

محقق خراسانی می فرماید: مبین و مجمل از امور اضافیه و نسبیه است. یعنی گاه عبارتی نسبت به کسی مبین باشد ولی نسبت به فرد دیگری مجمل. کسی که از زبان عرب آگاه است عبارت را مبین می بیند ولی کسی که این آگاهی را ندارد و یا آگاهی او کم است عبارت در نظر او مجمل می باشد.

همچنین گاه ممکن است کسی از قرینه با خبر باشد و عبارت برای او مبین باشد ولی فرد دیگری که از قرینه خبر ندارد عبارت را مجمل ببیند.

ما معتقد هستیم که این دو از امور واقعیه است. اگر لفظ قالب معنا باشد به آن مبین و الا مجمل می گویند و تعریف محقق خراسانی خلاف اصطلاح است.

۱- (۲) فرقان، آیه ی۳۲.

آیات مجمل ۹۲/۰۲/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیات مجمل

بحث در مجمل و مبین است. محقق خراسانی در این بحث سه آیه را مجمل معرفی می کند:

آیه ی اولی: وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما جَزاءً بِما كَسَبا نَكالاً مِنَ اللَّهِ (۱)

این آیه از یک نظر اجمال دارد و آن اینکه مراد از (ید) چیست. زیرا گاهی از ید صرف اصابع اراده می شود، گاهی کف که در زبان عربی از مچ به پائین را می گویند، گاهی از آن تا آرنج و گاه کل دست تا کتف را اراده می کنند.

حق با مرحوم خراسانی است و از این رو در زمان امام جواد علیه السلام اختلاف پیش آمد که دست را باید از کجا قطع کنند.

آیه ی ثانیه: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُم (۲) حرمت همواره به فعل نسبت داده می شود نه به جوهر و اجسام. اگر حرمت به اجسام نسبت داده شد چیزی باید در تقدیر باشد. مثلا در حرم علیکم الخمر، شرب الخمر در تقدیر است.

مرحوم خراسانی معتقد است که این آیه مجمل است و معلوم نیست که چه چیزی در تحریم امهات و سایر موارد حرام می باشد. آیا نظر حرام است یا نکاح، ملامسه و یا سایر موارد.

یلاحظ علیه: در این آیات قرینه است که مراد نکاح می باشد زیرا در آیه ی قبل می خوانیم: وَ لا تَنْكِحُوا ما نَكَحَ آباؤُكُمْ مِنَ النِّساء (۳) همچنین در وسط آیه ی ۲۳ می خوانیم: وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ از آن سو ضرورت هم وجود دارد و آن اینکه هیچ کس قائل نیست که نگاه و یا دست دادن به مادر و خواهر حرام باشد.

ص: ۶۴۲

۱- (۱) مائده، آیه ی ۳۸.

۲- (۲) نساء، آیه ی ۲۳.

۳- (۳) نساء، آیه ی ۲۲.

آیه ی سوم: أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهيمَةُ الْأَنْعامِ إِلاَّ ما يُتْلى عَلَيْكُم (۱) یعنی انعام و چهارپایان برای شما حرام است مگر آنچه بعدا گفته می شود. محقق خراسانی قائل است که مجمل است و معلوم نیست که چه چیزی از انعام حلال است.

یلاحظ علیه: به نظر ما این آیه نیز مجمل نیست زیرا در آیات بعدی می خوانیم: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزير... (۲) و واضح است که مراد آیه اکل است.

به نظر ما خوب بود محقق خراسانی به چند آیه که محل اختلاف است می پرداخت؛ آیاتی که در اجمال و یا تبیین آنها بحث است و این سبب اختلاف در فتوا شده است.

از این رو ما به برخی از این آیات اشاره می کنیم که مبنای اختلاف احکام بین مذاهب است:

آیه ی اولی: آیه ی وضو

این آیه هم در سوره ی نساء آمده است و هم در آیه ی مائده. ما به آیه ی سوره ی مائده می پردازیم که جامع است. در این آیه چهار فقره ذکر شده است که گفته اند برخی از آنها مجمل است: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ وَ إِنْ کُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَیَمَّمُوا صَعیداً طَیِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِکُمْ وَ أَیْدیکُمْ مِنْهُ (۳)

۱- (۴) مائده، آیه ی ۱.

۲- (۵) مائده، آیه ی ۳.

۳- (۶) مائده، آیه ی ۶.

اولین اجمال در این فقره از آیه است: (آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکَمْ وَ أَیْدِیَکَمْ إِلَی الْمَرافِقِ) که می گویند: باید قبل از نماز وضو داشت و نماز را با وضو خواند نه اینکه هنگامی که برای نماز برخاستیم و می خواهیم تکبیره الاـحرام را بگوییم وضو بگیریم.

دومین اجمال عبارت است از (وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ) که آیا باید از انگشت ها تا مرافق شست کما اینکه اهل سنت قائل هستند یا از مرافق به سمت انگشتان. اهل سنت الی المرافق را قید اغسلوا می گیرند.

سومین مورد عبارت از (أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ). اهل سنت می گویند: أَرْجُلَکُمْ منصوب است و عطف به وجوهکم است از این رو پا را هم باید شست و نباید به مسح اکتفا کرد.

چهارمین اجمال در (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً) است که بحث است آیا به هر چهار مورد قبلی بر می گردد که عبارتند از (مرضی، سفر، قضای حاجت و آمیزش جنسی) یا اینکه فقط به دو مورد اخیر بر می گردد. عبده قائل است که به دو مورد اخیر بر می گردد.

اما اولین اجمال: اگر واقعا باید وضو بگیریم نباید هنگام قیام برای نماز و هنگامی که می خواهیم الله اکبر را بگوییم وضو بگیریم بلکه باید از قبل وضو بگیرم و هنگام اقامه ی نماز با وضو باشیم.

در اینجا دو نظر است:

نظر اول: ما اعتقاد داریم که مراد از قیام به نماز کنایه از اراده ی خواندن نماز است.

شاهد ما آیات دیگری از قرآن است: در قرآن گاه قیام گفته می شود و از آن اراده قصد می شود و گاه اراده گفته می شود از آن فعل اراده می شود.

ص: ۶۴۴

اما مثال مورد اول که قیام گفته می شود و از آن اراده قصد می شود: وَ إِذا كُنْتَ فیهِمْ فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ فَلْتَقُمْ طائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ وَ لْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُم (۱) خداوند می فرماید: ای پیامبر وقتی نماز خوف می خوانی باید یک عده مسلح با شما باشند و جمعی هم مسلح باشند ولی رو به دشمن بایستند. عبارت (فَأَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلاةَ) یعنی وقتی اراده ی خواندن نماز را کردی. زیرا صف آرائی و طرز ایستادن مردم مقدمه ی خواندن نماز است و به معنای شروع در نماز نیست.

اما مورد دوم که گاه از اراده خود فعل اراده می شود: وَ إِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدالَ زَوْجٍ مَكانَ زَوْجٍ وَ آتَيْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئا (۲) مراد از اردتم یعنی اذا طلقتم المرأه الاولی و تزوجتم بالمرأه الثانیه.

نظر دوم: مرحوم صاحب جواهر (۳) قائل است که در اینجا کلمه ی (نوم) مقدر است یعنی ای کسانی که ایمان آوردید: اذا قمتم من النوم الی الصلاه.

با این تقدیر، مشکل حل می شود زیرا قیام به سوی نماز نیست بلکه قیام از نوم است که فرد از خواب بیدار می شود و محدث است و باید وضو بگیرد و بعد نماز بخواند. علت اینکه صاحب جواهر این وجه را انتخاب کرده است این است که فرد هنگامی باید برای نماز وضو بگیرد که محدث باشد و الا اگر وضو داشته باشد و بخواهد نماز بخواند دیگر نباید وضو بگیرد. بنا بر این با تقدیر نوم، محدث بودن هم ثابت می شود.

ص: ۶۴۵

۱- (۷) نساء، آیه ی ۱۰۲.

۲- (۸) نساء، آیه ی ۲۰.

۳- (۹) جواهر الکلام، ج ۱، ص ۵۱.

در روایت ابن بکیر همین تقدیر ذکر شده است ولی به نظر ما نیازی به این تقدیر نیست و ما هم ان شاء الله حدیث مزبور را تفسیر می کنیم.

نقول: نیازی به این تقدیر نیست. اما اشکال اول را حل کردیم و گفتیم مراد از اقامه ی نماز اراده ی نماز است و معنای آن این نیست که به محض گفتن تکبیره الاحرام باید وضو گرفت.

اما جواب اشکال دوم:

جواب اول: که در مورد محدث بودن است این است که در خود آیه قرینه است که فرد مزبور محدث است زیرا در همان آیه می خوانیم: (وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا) یعنی اگر محدث به حدث اکبر هستید وضو کافی نیست. این قرینه است که در سابق سخن از حدث اصغر بوده است. کأنه خداوند فرموده است: ان کنتم محدثا بالحدث الاصغر فاغسلوا ... و ان کنتم محدثا بالحدث الاکبر فاطهروا.

جواب دوم: آیه ی فوق در مقام تشریع وضو برای مسلمانان است. بنا بر این مسلمانان قبل از این آیه وضو نداشتند و همه محدث بودند و ما نیازی نداریم با تقدیر گرفتن نوم، محدث بودن را ثابت کنیم.

اما اجمال دوم: عبارت است از (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ) که بحث است آیا (إِلَى الْمَرافِقِ) (ایدیکم) است که یا قید (فاغسلوا) می گیرند.

اهل سنت آن را قید (فَاغْسِلُوا) می دانند و در نتیجه می گویند باید از سر انگشت تا مرافق را غسل کرد ولی شیعیان قائل هستند که قید (ایدیکم) می باشد یعنی مقدار شستن دست از مرفق به بعد است.

ص: ۶۴۶

اضافه می کنیم که خداوند با ذکر قید (إِلَی الْمَرافِقِ) می خواست اجمالی را رفع کند. واضح است که این اجمال در (ایدیکم) وجود دارد نه در (فاغسلوا) زیرا ید بر چهار چیز اطلاق می شود که عبارتند از اصابع، کف، آرنج به پائین و کتف به پائین و الا (فاغسلوا) اجمالی ندارد. بنا بر این به اصطلاح علمی (إِلَی الْمَرافِقِ) قید مغسول است نه قید غَسل. آیه در مقام بیان کیفیت غَسل نیست بلکه آن را به خود مردم واگذار کرده است. ممکن است مردم گاهی از بالا به پائین بشویند و گاهی از پائین به بالا زیرا اصل شستن دارای اجمال نیست. مثلا کسی می گوید: دیوار را از پائین تا بالا سنگ کن. در اینجا فرد از پائین شروع می کند. ولی اگر بگویند که از پائین تا یک متر را رنگ کن ممکن است رنگ را از بالا شروع کند.

مضافا بر آن (ایدیکم) اقرب است و (فاغسلوا) ابعد است و قیدی که بتواند به اقرب راجع باشد نباید به ابعد رجوع کند.

اما اجمال سوم: عبارت از (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ إِلَی الْکَعْبَیْنِ).

در اینجا دو عامل وجود دارد یکی (فاغسلوا) است و دیگری (امسحوا). بحث در این است که عامل در (ارجلکم) چیست.

اهل سنت می گویند: أَرْجُلَکُمْ منصوب است و عامل در آن (فاغسلوا) است و (ارجلکم) عطف به (وجوهکم) است از این رو پا را هم باید شست و نباید به مسح اکتفا کرد.

ولی به نظر ما بر اساس قواعد عرب، باید اقرب را گرفت و ابعد را رها کرد. بنا بر این (ارجلکم) عطف به (رؤسکم) است و عامل در آن (امسحوا) می باشد. آیه در مقام تشریع وضو است و باید واضح باشد و نباید عطف به ابعد شود که مردم به راحتی آن را متوجه نشوند.

ان شاء الله فردا توضیح می دهیم که چرا (أَرْجُلَكَمْ) منصوب است و همین موجب شده است که اهل سنت آن را بر (وجوهکم) بدانند. خواهیم گفت که (أَرْجُلَكُمْ) از باب عطف به محل منصوب شده است. کما اینکه در آیه ی سوم سوره ی توبه چنین است: (وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُه) (۱) (وَ رَسُولُه) نمی تواند عطف بر (الْمُشْرِكِينَ) باشد و عطف به محل (الله) شده است.

رفع اجمال از آیه ی وضو ۹۲/۰۲/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: رفع اجمال از آیه ی وضو

محقق خراسانی در بحث مجمل و مبین مثال هایی از آیات قرآن را مطرح می کند که به نظر ما مناسب نبوده است. از این رو ما به سراغ آیات دیگری رفته ایم که وجود اجمال در آنها بحث هایی را به وجود آورده است.

آیه ی اول آیه ی وضو است، آیه ی دوم آیه ی صوم است و آیه ی سوم آیه ی شهادت بر طلاق است اهل سنت قائل هستند که در طلاق شهادت لازم نیست ولی در طلاق رجعی لازم است. این در حالی است که ما معتقد به عکس هستیم. آیه ی چهارم نیز آیه ی متعه می باشد.

بحث در آیه ی اول است که آیه ی وضو می باشد. در این آیه جنبه هایی از بحث وجود دارد. خداوند می فرماید: یا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْديكُمْ مِنْهُ (۲)

ص: ۶۴۸

۱- (۱۰) توبه، آیه ی ۳.

۲- (۱) مائده، آیه ی ۶.

دو موردی که ادعا شده است مجمل است را بحث کردیم.

اما اجمال سوم: عبارت از (وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ).

در اینجا دو فعل وجود دارد که می تواند عامل باشد (فاغسلوا) است و دیگری (امسحوا). بحث در این است که عامل در (ارجلکم) چیست.

ما اگر این جمله را به عربی که خالی الذهن باشد بدهیم می گوید که عامل در (ارجلکم) فعل (امسحوا) می باشد زیرا این

فعل در کنار آن قرار گرفته است ولی (فاغسلوا) دور است.

این نکته را با مثال های بر جسته می کنیم:

مثال اول: لو قال قائل: قبّلت وجه زید و راسَه و مسحت بکتفِه و یده. در این حال (یده) عطف به (بکتفه) می شود به این معنا که عامل در آن (مسحت) است نه (قبّلت)

مثال دوم: احبّ زیدا و عمروا و مررت بخالد و بکر. عامل در (بکر) مررت است نه احبّ.

مثال سوم: اکرم زیدا و عمروا و اضرب بکرا و خالد. عامل در (خالد) را (اضرب) می دانند نه (اکرم)

بنا بر این در آیه ی مزبور هم مشخص می شود که عامل همان است که در کنار آن است که (امسحوا) می باشد.

نکته ای که باقی می ماند این است که در قرآن هفت قرائت وجود دارد. چهار نفر از آنها (أَرْجُلَكُمْ) را بالجر خوانده اند که در این حال شکی نیست که عطف بر (بِرُؤُسِكُمْ) می باشد و عامل در آن (امسحوا) است.

ص: ۶۴۹

سه نفر دیگر باقی می ماند. یکی از آنها عاصم است که از او دو قرائت نقل شده است بالجر و بالنصب. و مابقی هم آن را بالنصب می خوانند. آنها (أَرْجُلَكُمْ) را عطف بر (أَيْدِيَكُمْ) می دانند. این در حالی است که ما می گوییم (أَرْجُلَكُمْ) عطف بر محل (بِرُؤُسِكُمْ) است زیرا محل آن منصوب می باشد.

کما اینکه در آیه ی سوم سوره ی توبه چنین است: (وَ أَذانٌ مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَ رَسُولُه) (۱) (وَ رَسُولُه) نمی تواند عطف بر (الْمُشْرِكِينَ) باشد و عطف به محل (الله) شده است که محلش به سبب مبتدا بودن مرفوع است.

امیر مؤمنان علیه السلام دید که فردی (وَ رَسُولُه) را با جر می خواند و این سبب شد که ایشان قواعد نحو را پایه گذاری کرد.

با این حال فقهای اهل سنت می گویند: اگر منصوب است عطف به محل (أَيْدِيَكُمْ) می باشد و اگر مجرور است از باب جر بالجوار است یعنی چیزی چون در کنار مجرور قرار گرفته است از آن کسره را کسب می کند در این حال نباید مجرور می شد ولی به خاطر مجاورت با مکسور، کسره گرفته است. بنا بر این در هر حال عطف به (أَيْدِيَكُمْ) می باشد.

ما می گوییم: اولاـ جر بالجوار قانون شاذی است و هرگز نمی توان قرآن را با این لغت شاذ معنا کرد و در لغت عرب فقط یک مثال برای این قانون یافت شده است.

ص: ۶۵۰

۱- (۲) توبه، آیه ی ۳.

ثانیا: جر بالجوار در جایی جایز است که مایه ی اشتباه نباشد. ولی در اینجا این جر مایه ی اشتباه می شود و موجب می شود که پا را به جای مسح بشویند.

ثالثا: در مغنی آمده است که جر بالجوار در جایی است که بین دو کلمه واو فاصله نباشد و حال آنکه در آیه ی فوق (واو) فاصله شده است: (بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُمْ)

رابعا: قرآن در مقام تشریع است و نباید به گونه ای باشد که مجمل باشد و مایه ی اشتباه شود.

اما چهارمین اجمال در (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً) است که بحث است آیا به هر چهار مورد قبلی بر می گردد که عبارتند از (مرضی، سفر، قضای حاجت و آمیزش جنسی: وَ إِنْ کُنْتُمْ مَرْضی أَوْ عَلی سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْکُمْ مِنَ الْغائِطِ (گودالی که برای قضای حاجب از آن استفاده می شود) أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ) یا اینکه فقط به دو مورد اخیر بر می گردد. عبده قائل است که به دو مورد اخیر راجع است و در دلیل آن می گوید: اگر آب در دسترس نباشد فرد چه مریض باشد و چه سالم باید تیمّم کند و اگر هم در دسترس باشد مریض باید تیمّم کند. بنا بر این چرا خداوند می فرماید: اگر آب نداشتید.

همچنین است در مورد مسافر، فرد اگر آب نداشته باشد چه در مسافرت باشد و یا نباشد در هر حال باید تیمّم کند و اگر آب داشته باشد ولی در مسافرت باشد باید در هر حال تیمّم کند. (بنا بر این مسافر و مریض حتی اگر آب داشته باشند و ضرر هم نداشته باشد باید تیمّم کنند. به عبارت دیگر وقتی مسافر و غیر مسافر و مریض و غیر مریض یکسان هستند از این رو نشان می دهد که مسافرت و مریض بودن خودشان موضوع برای تیمّم کردن هستند و تیمّم کردن در آنها مقید به عدم وجدان آب نیست و الا اگر قید در این دو به عدم وجدان آب بر می گشت، لغویت لازم می آمد زیرا مسافر و غیر مسافر و مریض و غیر مریض حکمشان یکسان است.) بنا بر این عبده فتوا داده است که مریض و مسافر حتی آگر آب داشته باشند باید تیمم کنند و الا لازم می آمد که خداوند که به مریض بودن و مسافر بودن اشاره کرده است کلام لغوی فرموده باشد.

بنا بر این قید عدم وجدان آب مخصوص به قضای حاجت و آمیزش جنسی است.

عبده می گوید: به بیست و پنج تفسیر مراجعه کردم ولی مشکل من را نتوانستند حل کنند ولی من با مطالعه ی این آیه مشکلم را حل کردم.

یلاحظ علیه: این فتوا علاوه بر اینکه بر خلاف فقهای شیعه و اسلام است بر خلاف قرآن نیز می باشد. برای این بیان چند مقدمه را بیان می کنیم:

المقدمه الاولی و الثانیه: مرض و سفر دو حالت استثنائی هستند و این گونه نیست که همواره در انسان وجود داشته باشند. با این حال فقدان آب در این دو حالت غالبی است یعنی غالبا مسافرها فاقد ماء هستند و آب برای مریض ها ضرر دارد. مخصوصا که مسافرها در زمان اخیر که بر روی مرکب به مسافرت می رفتند و روزها و ماه ها در سفر بودند.

با این حال دو حالت دوم یعنی قضاء حاجت و آمیزش جنسی غالبی هستند ولی بر عکس قبلی فقدان ماء در این دو نادر است.

المقدمه الثالثه: قید (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً) اگر به هر چهار مورد راجع باشد باید آن را در مورد مرض تفسیر کنیم. انسان در عدم وجدان آب در حالت مسافرت، قضای حاجت و آمیزش جنسی همان انسان قبلی است که آب داشت ولی در مورد مریض چنین نیست. او قبل از مرض و بعد از آن متفاوت شده است و بعد از مرض حالت خاصی پیدا کرده است. بنا بر این مرض یک نوع خصوصیت دارد و به همین دلیل (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً) در مورد مریض به معنای عدم وجدان آب مفید است یعنی یا آب نداشته باشد و یا اینکه اگر آب داشته باشد برای او مضر باشد مانند کسی که مبتلا به آبله شده است که هرگز نباشد آب را پوست او برسانند.

بنا بر این به مناسبت حکم و موضوع باید در مورد مریض تفسیر فوق را ارائه کنیم.

المقدمه الرابعه: قید (فَلَمْ تَجِدُوا ماءً) به هر چهار مورد بر می گردد زیرا:

اولا: اگر عبده بگوید که فقط به دو مورد اخیر بر می گردد او قید را بر فرد نادر حمل کرده است زیرا وقتی انسان در خانه ی خودش است (زیرا قرار شد مریض نباشد و در مسافرت هم نباشد.) غالبا به آب دسترسی دارد.

ثانیا: علت ذکر سفر و مریض به سبب این است که غالبا سفر همراه با فقدان ماء است و آدمی که مریض است هم غالبا نمی تواند از آب استفاده کند. این مورد غالبی موجب شده است که عدم وجدان ماء در مورد آنها ذکر شود و الا ما هم می دانیم که مسافر و غیر مسافر و مریض و غیر مریض در این حکم یکی هستند.

آیات مجمل ۹۲/۰۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیات مجمل

بحث در مجمل و مبین است. ما برای تبیین مجمل به سراغ آیه ی وضو رفتیم و ابهاماتی که در آن بود را بحث کردیم. اجمال موجود در آیه موجب شده است که بین ما و اهل سنت در امر وضو اختلاف پیش آید.

ممکن است گفته شود که اگر آیه ی مزبور نص در وضویی است که شیعیان و اهل بیت می گرفتند این امر چگونه با این مسأله سازگار است که رسول خدا (ص) بیست و سه سال و یا اقل ده سال در مدینه با مردم وضو گرفته است از این رو چرا بین شیعه و سنی این اختلاف در وضو گرفتن پیش آمده است؟ بنا بر این منشأ این اختلاف چیست؟ چرا اهل سنت پا را می شویند و شیعیان آن را مسح می کنند و چرا آنها از انگشتان به بالا می شویند و شیعیان از مرفق به پائین؟

ص: ۶۵۳

در جواب چند توجیه را مطرح می کنیم:

توجیه اول: اختلاف قرائات موجب این اختلاف شده است (بعضی ارجلکم را با جر و بعضی با نصب خواندند) وقتی قرآن به اطراف منتشر شد اجتهاد افراد به کار گرفته شد و هر کس تفسیر خود را بر قرآن اعمال کرد. وقتی صحابه ی رسول خدا (ص) متفرق شدند هر کس قرآنی در اختیار داشت و با قرائت خاصی آن را می خواند. هرچند متن قرآن یکی بود. گروهی از صحابه به مغرب، گروهی به شام، عراق و سایر جاها رفتند و اختلاف قرائات موجب پدیدار شدن این اختلاف در وضو شد.

توجیه دوم: رسول خدا (ص) قبل از نزول آیه ی مزبور که در سوره ی مائده است پاهای خود را می شست. نماز بر پیامبر اکرم (ص) در سال دهم بعثت واجب شد و ایشان از آن زمان تا نزول این آیه که سه تا پنج سال به طول انجامید پاهای خود را می شست. بعد آیه ی مزبور مسح را ایجاب کرد. عمل سابق رسول خدا (ص) موجب شد که بعضی کماکان پای خود را بشویند.

شاهد بر این توجیه روایتی است که انس نقل می کند و می گوید: نزل القرآن بالمسح و السنه بالغسل. (۱) مراد از سنت همان سنت قبل از نزول آیه ی مائده بوده است زیرا محال است که رسول خدا (ص) بعد از نزول آیه به آن عمل نکند.

ابن عباس هم می گوید: نزل القرآن بالمسح و ابی الناس الا الغَسل. (۲)

۱- (۱) الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، سیوطی،ج۳، ص۲۹.

۲- (۲) الدر المنثور فی التفسیر بالماثور، سیوطی،ج۳، ص۲۸.

این توجیه مشکلات بسیاری را حل می کند. گویا رسول خدا (ص) در بعضی از غزوات روی جوراب یا کفشش مسح کشیده است. بعدها این مسأله باقی ماند و از امیر مؤمنان علیه السلام سؤال کردند که آیا الآن هم این کار جایز است. او فرمود: نه زیرا آیه ی مائده آن را نسخ کرده است زیرا در آیه آمده است: وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ وَ أَرْجُلَکُم (۱) نه بر اخفافکم

این برای آن است که سوره ی مائده در اواخر عمر رسول خدا (ص) بر ایشان نازل شده است.

توجیه سوم: حکومت ها مردم را وادار به غَسل کردند. مردم در آن زمان حفات و پا برهنه بودند و وقتی به مسجد می آمدند این کار موجب آلودگی مسجد می شد. حکومت ها از باب اجتهاد و رفع آلودگی غسل را لازم کردند و گفتند که در خلال غسل، مسح هم انجام می شود.

بر این اساس در روایتی از اهل سنت می خوانیم: انّ الحجاج خطبنا بالأهواز و نحن معه و ذکر الطهور، فقال: اغسلوا وجوهکم و أیدیکم و امسحوا برؤوسکم و أرجلکم، و انّه لیس شی ء من ابن آدم أقرب من خبثه من قدمیه، فاغسلوا بطونهما و ظهورهما و عراقیبهما (دو قوزک پا). (۲)

او قبول کرده است که آیه دلالت بر مسح دارد ولی با این حال حکم به غسل کرده است.

در روایت دیگر می خوانیم: أحمد بن حنبل بسنده عن أبی مالک الأشعری انّه قال لقومه: اجتمعوا أصلّی بکم صلاه رسول اللَّه صلّی اللَّه علیه و آله و سلّم فلمّا اجتمعوا، قال: هل فیکم أحد غیرکم؟ قالوا: لا، إلّا ابن أخت لنا (زیرا آنها بچه های پسر را از خودشان می دانستند و بچه های دختر را از غیر) قال: ابن أخت القوم منهم، فدعا بجفنه (ظرف) فیها ماء، فتوضّأ و مضمض و استنشق و غسل وجهه ثلاثا و ذراعیه ثلاثا و مسح برأسه و ظهر قدمیه، ثمّ صلّ. (۳) (۴)

۱- (۳) مائده، آیه ی ۶.

۲- (۴) تفسیر القرآن العظیم، ابن کثیر، ج۲، ص۲۵، ط دار المعرفه- بیروت.

۳- (۵) مسند احمد، ج ۵، ص ۳۴۲.

۴- (۶) الوضوء علی ضوء الکتاب و السنه، شیخ جعفر سبحانی، ج۱، ص۷۹.

از بس حجاج اصرار داشت که باید پا را بشویند، بنا بر این افراد غالبا هنگامی که مخفیانه نماز می خواندند پا را مسح می کشیدند.

آیه ی دومی که ادعا شده است مجمل است آیه ی روزه است.

یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ (۱)

أَیَّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَریضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیَّامٍ أُخَرَ (ما معتقد هستیم که روزه بر مریض و مسافر حرام است ولی اهل سنت می گویند که روزه بر آنها جایز است ولی می توانند افطار کنند. حتی ابو حنیفه می گوید که استحباب روزه گرفتن بیشتر است.) وَ عَلَی الَّذینَ یُطیقُونَهُ (از ماده ی اطاق یطیق که به عملی گفته می شود که با زحمت انجام شود.) فِدْیَةٌ طَعامُ مِسْکینٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْراً فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَیْرٌ لَکُمْ (آیا این بخش به مریض و مسافر بر می گردد؟) إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ . (۲)

ان شاء الله در جلسه ی بعد آین آیات را بررسی می کنیم.

آیات مجمل ۹۲/۰۲/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیات مجمل

بحث در مجمل و مبین است. بدین منظور به آیاتی که تصور شده است در آنها اجمالی وجود دارد می پردازیم. در جلسه ی قبل آیه ی وضو را بحث کردیم و امروز به سراغ آیه ی صوم می رویم.

ص: ۶۵۶

۱- (۷) بقره، آیه۱۸۳.

۲- (۸) بقره، آیه۱۸۴.

شیعه و بسیاری از صحابه و تابعین قائل هستند که روزه در حال مرض و در حال سفر حرام است. این در حالی است که ائمه ی مذاهب اربعه قائل هستند که افطار در این حال رخصت است و می توان روزه گرفت و حتی ابی حنیفه قائل است که روزه گرفتن از افطار افضل می باشد.

ما در این مقام روایات را بررسی نمی کنیم و فقط آیات قرآن را مطالعه می کنیم تا ببینیم از آن چه چیزی استفاده می کنیم. (زیرا بحث ما در آیات مجمل می باشد.)

خداوند می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ (این دلالت بر وجوب می کند و خداوند هر جا که می خواهد

مسأله را اجباری بیان کند از آن به کُتِبَ تعبیر می کند) کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکَمْ لَعَلَّکَمْ تَتَّقُونَ (۱) أَیّاماً مَعْدُوداتٍ (این روزها که باید روزه گرفته چند روزی بیشتر نیست.) فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَریضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّام أُخَرَ (این عبارت در آیه ی ۱۸۵ هم تکرار شده است) وَ عَلَی الَّذینَ یُطیقُونَهُ (از ماده ی اطاق یطیق که به عملی گفته می شود که با زحمت انجام شود.) فِدْیَةٌ طَعامُ مِسْکینٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْراً فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَیْرٌ لَکُمْ (آیا این بخش به مریض و مسافر بر می گردد؟) إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ . (۲)

شَهْرُ رَمَضانَ الَّذی أُنْزِلَ فیهِ الْقُرْآنُ هُدیً لِلنّاسِ وَ بَیِّناتٍ مِنَ الْهُدی وَ الْفُرْقانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ وَ مَنْ کانَ مَریضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیّامٍ أُخَرَ یُریدُ اللّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُریدُ بِکُمُ الْعُسْرَ وَ لِتُکْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُکَبِّرُوا اللّهَ عَلی ما هَداکُمْ وَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ (۳)

ص: ۶۵۷

۱- (۱) بقره، آیه۱۸۳.

۲- (۲) بقره، آیه۱۸۴.

۳- (۳) بقره، آیه۱۸۵.

در دو آیه ی اخیر چهار گروه ذکر شده اند که عبارتند از:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَوَ مَنْ کانَ مَرِیضاًأَوْ عَلی سَفَرٍوَ عَلَی الَّذِینَ یُطِیقُونَهُ (که در آیه ی ۱۸۴ ذکر شده است.) اما مورد اول: فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ

در مورد این عبارت دو احتمال است: یکی این است که مراد کسی است که هلال ماه رمضان را ببیند. احتمال دوم که بهتر است این است که مراد کسی است که در این ماه حاضر باشد. این در مقابل مسافر است که حاضر نیست و در حال مسافرت است. حضور در ماه، کنایه از عدم سفر است.

بنا بر این (شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ) در مقابل دو قید بعد به معنای کسی است که هم مسافر نباشد و هم مریض نباشد. به هر حال در این بخش بحث مهمی وجود ندارد.

اما مورد دوم و سوم: وَ مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ

این عبارت با تغییری اندک در آیه ی ۱۸۴ نیز وجود دارد: (فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ)

بحث در این است که آیا این آیه دلالت بر این دارد که افطار عزیمت است یا رخصت. اگر رخصت باشد به این معنا است که اختیار در دست مکلف است و او می تواند روزه بگیرد این همان چیزی است که اهل سنت قائل هستند. ولی عزیمت به این معنا است که اختیار در دست خدا است یعنی باید افطار کنند. این همان چیزی است که شیعه به آن اعتقاد دارد و برای آن به چهار نکته که در آیه موجود است استدلال می کند:

ص: ۶۵۸

دلیل اول: فاء الترتیب

فاء در (فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ) یعنی فیجب صیام عده من ایام اخر. فاء در اینجا برای ترتیب است یعنی اگر مریض بودی یا در مسافرت بودی مترتب بر آن این است که باید چند روزی را که روزه نگرفتی در ایام دیگر روزه بگیری.

کسی در این تفسیر تردید نکرده است و حتی طبری و ابن کثیر هم همین گونه تفسیر می کنند.

طبری در تفسیر آن می گوید: فعلیه صوم عدّه الأیام التی أفطرها فی مرضه أو فی سفره من أیام أخر، یعنی من أیّام أخر غیر أیّام مرضه أو سفر. (۱)

ابن کثیر که شاگرد ابن تیمیه است می گوید: أی المریض و المسافر لا یصومان فی حال المرض و السفر، لما فی ذلک من المشقه علیهما، بل یفطران و یقضیان بعده ذلک من أیام أخر. (۲)

خلاصه اینکه اگر قضای آنها لازم است این دلیل بر آن است که افطار بر آنها باید واجب باشد و الا اگر روزه برای آنها صحیح باشد لازم می آید که هم در حال مرض و مسافرت روزه بگیرند و هم واجب باشد که آن را قضا کنند. وجوب قضاء با حرمت روزه بر مریض و مسافر دلالت دارد. حتی روزه گرفتن بر آنها نمی تواند مستحب و یا مکروه باشد.

البته وجوب شیء در همه حال دلالت بر حرمت شیء دیگر ندارد ولی در اینجا چون قرینه داریم که روزه ی ماه رمضان فقط یک بار واجب است این دلیل می شود که وجوب قضاء بر حرمت روزه در مورد مریض و مسافر دلالت داشته باشد.

ص: ۶۵۹

۱- (۴) تفسیر طبری، طبری، ج۳، ص۴۱۸، ت شاکر.

۲- (۵) تفسیر ابن کثیر، ابن کثیر، ج۱، ص۲۲۰، ط دار المعرفه - بیروت.

دلیل دوم: التقابل بین الجملتین

این استدلال از امام صادق علیه السلام برگرفته شده است. در آیه ی دوم می خوانیم: ابتدا می خوانیم: (فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ) بعد می خوانیم: (وَ مَنْ كانَ مَرِيضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ.)

تقابل بین این دو جمله علامت آن که روزه بر طائفه ی اولی واجب است و در نتیجه باید بر طائفه ی دوم حرام باشد. همانگونه که در روایت می خوانیم: عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ قَالَ مَا أَبْيَنَهَا مَنْ شَهِدَ فَلْيَصُمْهُ وَ مَنْ سَافَرَ فَلَا يَصُمْهُ. (۱)

دلیل سوم: المریض و المسافر فی سیاق واحد

خداوند مریض و مسافر را در کنار هم قرار داده است. پیروان مذاهب اربع نمی توانند بگویند که مریضی که روزه بر او ضرر دارد می تواند روزه بگیرد. (البته شک نیست که مراد مرضی است که موجب می شود روزه بر فرد ضرر داشته باشد کما اینکه در آیه ی وضو هم گفتیم که مراد مریضی است که آب برای او ضرر دارد.)

وقتی حال مرض چنین است مسافر هم که در کنار او قرار دارد مشابه همان است یعنی مسافر هم نباید روزه بگیرد.

دلیل چهارم: ظاهر آیه این است که در لوح محفوظ روزه بر غیر مریض و مسافر واجب بود ولی بر مریض و مسافر از همان اول ایام دیگر واجب بوده است. کأنه خداوند روزه را بر دو قسم کرده است. بنا بر این وجوب در (فعده من ایام اخر) وجوب بدلی نیست بلکه وجوب اصلی است. اگر صوم در ایام اخر واجب اصلی باشد دیگر فرد نمی تواند بین افطار و صوم مخیر باشد بلکه واجب است همان ایام اخر را روزه بگیرد.

۱- (۶) الاصول من الکافی، شیخ کلینی، ج۴، ص۱۲۶، حدیث۱، ط دار الکتب الاسلامیه.

اما دلیل مذاهب اهل سنت: ایشان به تبعیت از ائمه ی اربعه ی خود در تفسیر آیه چنین می گویند: وَ مَنْ کانَ مَریضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ (فافطر) فَعِدَّةٌ مِنْ أَیَّامٍ أُخَرَ. اضافه کردن قید فافطر برای این است که آنها قائل هستند که اگر مریض و مسافر روزه نگرفتند باید ایام دیگری را روزه بگیرند و الا اگر روزه گرفتند از آنها قبول می شود.

ما می گوییم: این در آیه نیست چرا آن را اضافه کرده اند. ما از نویسنده ی المنار رد این مقام تعجب می کنیم. او مفسر روشنفکری است که در بسیاری موارد با مفسرین اهل سنت مخالفت می کند و می گوید: آنچه برای آنها مهم است رساله های عملیه است نه آیات قرآن. حتی در مورد فتوای اهل سنت به سه طلاق در یک مجلس که در حکم سه طلاق است می گوید: آیه ی شریفه دلالت بر این دارد که هر سه یک طلاق محسوب می شوند ولی اهل سنت چنین نمی گویند و برای آنها قرآن مطرح نیست بلکه رساله های عملیه و کتب فتوای ائمه ی اربعه مطرح است.

با این حال او هم در آیه ی مزبور کلمه (فافطر) را اضافه می کند.

ان شاء الله در جلسه ی عبد این بحث را پی می گیریم.

آیه ی صوم ۹۲/۰۲/۳۰

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیه ی صوم

سخن درباره ی صوم مسافر می باشد. خداوند می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ

ص: ۶۶۱

أَیَّاماً مَعْدُوداتٍ (این روزها که باید روزه گرفته چند روزی بیشتر نیست.) فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَریضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَی الَّذینَ یُطیقُونَهُ فِدْیَةٌ طَعامُ مِسْکینٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْراً فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ .

شَهْرُ رَمَضانَ الَّذی أُنْزِلَ فیهِ الْقُرْآنُ هُدیً لِلنَّاسِ وَ بَیِّناتٍ مِنَ الْهُدی وَ الْفُرْقانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ وَ مَنْ کانَ مَریضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیَّامٍ أُخَرَ یُریدُ اللَّهُ بِکُمُ الْیُسْرَ وَ لا یُریدُ بِکُمُ الْعُسْرَ وَ لِتُکْمِلُوا الْعِدَّةَ وَ لِتُکَبِّرُوا اللَّهَ عَلی ما هَداکُمْ وَ لَعَلَّکُمْ تَشْکُرُونَ (۱)

ائمه ی اهل بیت فرموده اند که صوم بر مسافر عزیمت است ولی اهل سنت قائل هستند صوم برای مسافر رخصت است و مسافرین مخیر هستند که روزه بگیرند و می توانند نگیرند.

هرچند حکم اهل بیت برای ما حجّت است ولی گفتیم که منهای روایات، اگر آیه را مطالعه کنیم قرائن چهارگانه ای وجود دارد مبنی بر اینکه صوم بر این سه گروه حرام است.

اشکال نشود که اگر روزه بر مسافر واجب نیست پس چرا وقتی در روزهای دیگر روزه می گیرد از آن تعبیر به قضای روزه ی ماه رمضان می شود؟ روزه بر آنها واجب نبوده که قضای آن واجب باشد.

جواب این است که این به اعتبار مقتضی است یعنی مقتضی بوده است که مسافر روزه بگیرد ولی خداوند از باب لطف، روزه را از او برداشته است. بنابراین شرایط به حسب اولیه اقتضاء می کرد که او روزه بگیرد و بر این اساس از روزه ای که در غیر ماه رمضان می گیرد به قضاء تعبیر می شود و الا او در غیر ماه رمضان روزه ی اداء می گیرد نه قضاء.

ص: ۶۶۲

۱- (۱) بقره، آیه ی ۱۸۳ و ۱۸۴ و ۱۸۵.

بعد به این مطلب رسیدیم که اهل سنت در مقام تأویل آیه بر آمده اند و آن اینکه کلمه ی (فافطر) را در آیه مقدر می دانند. در سیوطی و سایر کتب اهل سنت چنین تأویلی در آیه به کار برده شده است و می گویند: وَ مَنْ کانَ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ (فافطر) فَعِدَّةٌ مِنْ أَیَّامٍ أُخَرَ. اضافه کردن قید (فافطر) برای این است که آنها قائل هستند که اگر مریض و مسافر روزه نگرفتند باید ایام دیگری را روزه بگیرند و الا اگر روزه گرفتند از آنها قبول می شود و قضاء هم ندارد.

صاحب المنار می گوید: این کار از باب تأویل است و در عین حال تأویل صحیحی می باشد و روزه در مورد این سه طائفه از باب رخصت برداشته شده است.

اما مورد چهارم از کسانی که نمی توانند روزه بگیرند: وَ عَلَی الَّذِینَ یُطِیقُونَهُ (که در آیه ی ۱۸۴ ذکر شده است.) (مطیق هرچند از باب افعال است و باید متعدی باشد ولی لازم است.) مطیق به کسی می گویند که آخرین قدرت خود را به کار می برد تا بتواند روزه بگیرد. نتیجه ی این نوع روزه گرفتن مبتلا شدن به حرج شدید و به مشقت کثیر افتادن است. او در این حال باید فدیه بدهد و نباید روزه بگیرد.

به نظر ما روزه نگرفتن برای مطیق از باب عزیمت است و او نمی تواند روزه بگیرد. شارع در این حال حکم را از او برداشته است. قاعده ی لا حرج و لا ضرر تحدید کننده ی احکام اولیه اند و حد و حدود آنها را مشخص می کنند. احکام اولیه تا جایی امتداد دارد که ضرر و حرج نباشد و وقتی به ضرر و حرج رسید دیگر حکم اولیه وجود ندارد.

آدم مطیق نباید روزه بگیرد و فقط باید فدیه بدهد.

البته این مسأله بین فقهای شیعه اختلافی است. صاحب جواهر همین نظری دارد که ما ذکر کردیم ولی صاحب حدائق قائل است که مطیق مخیر بین صوم و فدیه است ولی ظاهر آیه این است که مطیق عطف بر مریض و مسافر است.

البته در رساله های عملیه از شیخ و شیخه سخن به میان آمده است ولی واضح است که این دو مصداق بارز است و الا هر کس که مطیق باشد نباید روزه بگیرد.

اجمال دوم در آیه: فَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْراً فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ

یعنی هر کس بیشتر انجام دهد برای او بهتر است. مفسرین می گویند در (تَطَوَّعَ) اختلاف است ولی به نظر ما اختلافی نیست زیرا (وَ عَلَی الَّذینَ یُطیقُونَهُ فِدْیَهٌ طَعامُ مِسْکینٍ) به این معنا است که کسانی که نمی توانند روزه بگیرند یک مد طعام فدیه بدهند و (فَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْراً) به این معنا است که اگر کسی توانست از یک مد بیشتر فدیه دهد بهتر است و اگر به جای (طَعامُ مِسْکینٍ) چند مسکین را طعام دهد بهتر است.

بنا بر این اجمال در این بخش به راحتی قابل حل است.

اجمال بعدی: وَ أَنْ تَصُومُوا خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

کسانی که قائل به این هستند که روزه بر آن سه طائفه رخصت است به این بخش از آیه تمسک می کنند و می گویند اگر این سه طائفه روزه بگیرند برای آنها بهتر است. البته آنها می بینند که مریض و مطیق خوب نیست روزه بگیرند از این رو این بخش را بیشتر به مسافر ناظر می دانند و به راحتی می گویند که اگر مسافر روزه بگیرد بهتر است و درنتیجه حکم به افطار در حق او رخصت است نه عزیمت.

نقول: خطاب در (أَنْ تَصُومُوا) خطاب حاضر است ولی در سه مورد قبلی به زمان غائب بوده است: (وَ عَلَى الَّذينَ يُطيقُونَهُ) و (وَ مَنْ كانَ مَريضاً أَوْ عَلى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) بنا بر این عبارت (أَنْ تَصُومُوا) به اول آیه ی اول بر می گردد که خداوند می فرماید: (: يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ) بنا بر این این بخش در واقع تأکید است یعنی ای کسانی که ایمان آوردید باید روزه بگیرد که البته چند روز بیشتر نیست و ایام معدودات است. بعد در آخر این آیه می فرماید: اگر روزه بگیرید برای خود شما بهتر است. اگر قرار بود که این بخش ناظر به مسافر باشد می بایست به زمان غائب می فرماید: و ان یصوم المسافر خیر له.

جواب دیگر این است که این به اول آیه تا آخر بر می گردد و آن بدین گونه است که ای مسلمانان اگر به همان نحوی که گفتیم روزه بگیرید برای شما بهتر است به این گونه که فردی که مسافر نیست و در شهر است روزه بگیرد، مریض و مسافر در خارج از ماه روزه بگیرد و مطیق هم معفو است و باید فدیه دهد.

آنچه ما گفتیم بر اساس مطالعه ی خود قرآن بود هرچند روایات متعددی بر تفسیر ما دلالت دارند. مضافا بر آن در روایات اهل سنت هم ادله ی ای وجود دارد مبنی بر اینکه افطار بر این افراد عزیمت است نه رخصت بدین منظور به روایتی از صحیح مسلم اشاره می کنیم: أخرج مسلم عن جابر بن عبد اللّه انّ رسول اللّه صلى اللّه عليه و آله و سلّم خرج عام الفتح (سال هشتم) إلى مكه فى رمضان (حضرت هشتم رمضان از مکه بیرون آمد و در هجدهم رمضان به مکه رسید.) فصام حتى بلغ كراع الغميم (محلی قبل از مکه) فصام الناس ثمّ دعا بقدح من ماء فرفعه حتّى نظر الناس إليه ثمّ شرب فقيل له بعد ذلك: إنّ بعض الناس قد صام؟ (و گفتند که افضل الاعمال احمزها و با زبان روزه به حج رویم بهتر است.) فقال: أولئك العصاه، أولئك العصاه. (۱)

۱- (۲) شرح صحیح مسلم للنووی، ج ۷، ص ۲۳۲.

این روایت در وسائل الشیعه از امام صادق یا زین العابدین علیهما السلام نقل شده است.

أخرج ابن ماجه عن عبد الرحمن بن عوف (کسی که در شورای شش نفره ی عمر بود و علی را کنار گذاشت و عثمان را به رسمیت شناخت) قال: قال رسول اللَّه صلی اللَّه علیه و آله و سلّم: صائم رمضان فی السفر کالمفطر فی الحضر. (۱)

این روایت از سنن ابن ماجه نقل شده است.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ آیه ی سوم می رویم که ادعا شده است مجمل است و موجب اختلاف فتوا شده است. آیه ی سوم عبارت از آیه ی سوره ی طلاق است و آن اینکه آیا حضور عدلین در طلاق لازم است یا نه. اهل سنت قائل هستند که در طلاق لازم نیست عدلین حاضر باشند بلکه در رجوع لازم است. ولی شیعه بر خلاف آنها قائل است و حضور عدلین را در طلاق لازم می داند تا شرایط طلاق سخت شود و طلاق به این راحتی محقق نشود. بلکه در رجوع باید سهل گرفت تا عمل طلاق که یکی از ابغض ترین اعمال است محقق نشود.

آیه ی دیگر آیه ی متعه است که اهل سنت می گویند مربوط به نکاح دائم است ولی ما قائل هستیم که مربوط به نکاح منقطع می باشد.

شهادت بر طلاق ۹۲/۰۲/۳۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شهادت بر طلاق

بحث در آیاتی که است که به نظر می آید مجمل باشند و این سبب اختلاف فتوا شده بین امامیه و غیر امامیه شده است. به دو آیه اشاره کردیم و اکنون به سراغ آیه ی سوم می رویم. البته محقق خراسانی در این مبحث آیاتی را ذکر کرده است که به نظر ما مجمل نبوده است. بر این اساس ما به سراغ آیات دیگر رفتیم.

ص: ۶۶۶

۱- (۳) . سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۵۳۲، ح ۱۶۶.

آیه ی سوم: آیه ی اشهاد در طلاق.

بحث در این است که آیا در طلاق شهادت عدلین لازم است یا نه. امامیه اتفاق دارند که هر طلاقی که در آن دو عدل حاضر نباشد باطل است اما در رجوع شهادت او عدل احتیاج نیست. این در حالی است که اهل سنت قائل هستند که طلاق بدون اشهاد عدلین صحیح است ولی در رجوع باید دو عدل شاهد باشند.

مدرک هر دو قول آیه ی قرآن است: یا أَیُّهَا النَّبِیُّ (در تفسیر این نکته شرح داده شده است که چرا پیامبر اکرم (ص) مخاطب

این آیه است نه مؤمنین.) إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ (یعنی فی عدتهنّ او لغایه عدتهنّ) وَ أَحْصُوا الْعِدَّهَ وَ اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّکَمْ لاـ تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُیُوتِهِنَّ (زن رجعی را از خانه بیرون نکنید) وَ لاـ یَخْرُجْنَ (خودشان هم از خانه بیرون نیایند) إِلاَّـ أَنْ یَأْتینَ بِفاحِشَهٍ مُبَیِّنَهٍ وَ تِلْکَ حُدُودُ اللَّهِ وَ مَنْ یَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ لا تَدْری لَعَلَّ اللَّهَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذلِکَ أَمْراً. (۱)

در این آیه چهار حکم بیان شده است:

فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّوَ أَحْصُوا الْعِدَّهَلا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُیُوتِهِنَّوَ لاـ یَخْرُجْنَ در آیه ی بعد می خوانیم: فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ (یعنی مدت عده ی آنها در حال تمام شدن است.) فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (اگر خواستید با قانون معروف امساک کنید یعنی به آنها رجوع کنید.) أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (یا آنها را رها کنید.) وَ أَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ (که بحث است که به امسکوهن بر می گردد یا به فارقوهنّ. اهل سنت قائل هستند که به امساک و رجوع بر می گردد و الا جدا شدن که خودش دارد انجام می شود. ولی ما قائل هستیم این بخش به محور اصلی یعنی طلاق دادن بر می گردد.) وَ أَقیمُوا الشَّهادَهَ لِلَّهِ ذلِکُمْ (ذا اشاره به ما قبل است که همان اشهاد می باشد و کم خطاب به مؤمنین است.) یُوعَظُ بِهِ مَنْ کانَ یُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ (شاهد آوردن در واقع نصیحت کردنی از طرف خدا برای مؤمنین است.) وَ مَنْ یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً. (۲)

۱- (۱) طلاق، آیه ی ۱.

۲- (۲) طلاق، آیه ی ۲.

در آیه ی بعد می خوانیم: وَ اللاَّئی یَئِسْنَ مِنَ الْمَحیضِ مِنْ نِسائِکَمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ (زنی است که طلاق داده شده است و خون نمی بیند و نمی دانیم یائسه شده است یعنی سنش از پنجاه گذشتهاست و یا اینکه مشکلی در درون دارد که مانع از حائض شدن اوست. چنین زنی مضطربه نامیده می شود.) فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَهُ أَشْهُرٍ (چنین زنی عده اش سه ماه است) وَ اللاَّئی لَمْ یَحِضْنَ (دخترانی که خون نمی بینند ولی در سن کسانی هستند که خون می بینند. در این بخش از آیه عبارت و "هن فی سن من یحضن" مقدر شده است. که اینها هم باید سه ماه صبر کنند.) وَ أُولاتُ الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (عده ی زنان باردار با وضع حملشان به پایان می رسد.) وَ مَنْ یَتَّقِ اللَّهَ یَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ یُسْراً. (۱)

در میان این سه آیه بحث در این است که (وَ أَشْهِدُوا ذَوَیْ عَدْلٍ مِنْکُمْ) به کدام یک از سه مورد ذیل بر می گردد:

فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ (آیه ی اول سوره ی طلاق) یعنی برای طلاق باید دو شاهد عادل حضور داشته باشند.فَأَمْسِکُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (آیه ی دوم سوره ی طلاق) برای طلاق رجعی باید دو شاهد عادل حاضر باشند.أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (آیه ی دوم سوره ی طلاق) برای عدم رجوع باید دو شاهد عادل باشند. احتمال سوم را به راحتی کنار می گذاریم زیرا کسی قائل به آن نشده است زیرا اگر عده تمام شود و شوهر هم رجوع نکند احتیاجی به شاهد نیست.

۱- (۳) طلاق، آیه ی ۴.

بحث در احتمـال اول و دوم است. اهـل سـنت قائـل هسـتند که قیـد مزبور به مورد دوم بر می گردد و امامیه قائل هسـتند که به مورد اول راجع می گردد. بله از نظر قاعده قید باید به آنی که نزدیک به آن است که همان احتمال دوم است بر گردد ولی ما می گـوییم کـه به محـور اصلی بر می گردد و آن اینکه در این سـوره، بحث رجـوع جنبه ی تبعی دارد و محـور اصـلی در آن همـان طلاق است. در این سوره هشت حکم درباره ی طلاق ذکر شـده است و رجوع یکی از احکام طلاق است. هشت حکم مزبور عبارتند از:

ان یکون الطلاق لعدتهنّ (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ)لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ (شوهر حق ندارد مطلقه ی رجعیه را از خانه بیرون کند)وَ لاـ يَخْرُجْنَ (زن هم نبایـد در این مـورد از خـانه خـارج شود)فَـإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِـكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فـارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (که حـاکی از اختیـار زوج در رجوع و عـدم رجوع است.)وَ أَشْـهِدُوا ذَوَيْ عَـدْلٍ مِنْكُمْ وَ اللاَّـئی يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسـائِكُمْ إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلاثَهُ أَشْـهُرٍ (عده ی زنان مضـطربه)وَ اللَّائی لَمْ يَحِضْنَ (عده ی زنانی که در سن حیض هستند و خون نمی بینند که بایـد سه ماه صبر کنند)وَ أُولاتُ الْأَحْمالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَـعْنَ حَمْلَهُنَّ (عده ی زنان باردار) بر همین اساس نام سوره، سوره ی طلاـق است بنـا بر این قیـد مزبور به طلاـق بر می گردد نه به رجوع بنا بر این خداونـد در مقام بیان طلاق زن است نه رجوع به زن مطلقه.

علاـوه بر آن، حکمت نیز اقتضـاء می کنـد که برای طلاـق دادن دو شاهـد لاـزم باشـد نه برای رجوع زیرا طلاـق مبغوض ترین حلاـل ها است زیرا با طلاق، بچه ها رها می شونـد و زن مشـکلاتی پیـدا می کنـد. لازمه ی آن این است که در انجام این کار سخت گیری شود و آن هنگامی محقق می شود که شـرایط طلاق سـخت شود تا کسـی به صـرف عصـبانی شـدن زن را نتواند طلاـق دهـد. نه آنکهماننـد آنچه اهـل سـنت می گوینـد طلاـق گرفتن به آسـانی انجام شود ولی برعکس بر گشت و رجوع را سخت می کنند.

ص: ۶۶۹

بر این اساس اسلام در طلاق سختگیری کرده است و مضافا بر قید مزبور فرموده است که زن حائض نباشد همچنین طلاق در طهر مواقعه نباشد یعنی اگر هم طاهر باشد شوهر در آن طهر با او مواقعه نکرده باشد.

این بر خلاف رجوع است که اسلام تا آنجا که می توانست شرایط آن را کم کرده است. بر این اساس به محض بوسیدن و مانند آن رجوع حاصل می شود.

مضافا بر آن، ابو زهره که از علماء مصر است و در سال ۱۳۹۶ قمری فوت کرده است. او عالم منصفی بوده و در مورد امام صادق علیه السلام کتاب بسیار خوبی دارد. البته او در مورد ابو حنیفه و شافعی و مالک نیز کتابی دارد. او در کتاب الاحواط الشخصیه قائل است که حق با امامیه است و می گوید: اگر در مصر حکم با من بود قائل می شدم که اشهاد برای طلاق است نه برای رجوع. البته او برای کلام خود دلیل دیگری ارائه کرده است و می گوید: خداوند می فرماید: ذٰلِكُمْ يُوعَظُ بِهِ مَنْ كانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ یعنی این اشهاد گرفتن برای شما مؤمنین نوعی موعظه از طرف خداوند است. او می گوید: این آیه شاهد بر این است که دو شاهد، مرد را نصیحت کنند تا طلاق انجام نشود آن دو شاهد ببینند که آیا طلاق آخرین راه حل است یا نه و مرد را نصیحت کنند.

این بحث ها موجب شده است که قانون مصر عوض شود و قائل شوند که برای طلاق باید دو عادل شاهد باشند. البته آنها در رجوع هم قائل به شهادت دو عادل هستند.

ص: ۶۷۰

شیخ احمد محمد شاکر القاضی از فقهاء اهل سنت است و گفته است که قید مزبور به هر دو بر می گردد. او به امامیه می گوید که چرا بین طلاق و رجوع فرق گذاشته اند و حال آنکه آیه هر دو را شامل می شود. آیه رجوع را شامل می شود زیرا رجوع در کنار قید است و طلاق را شامل می شود زیرا بحث آیه در مورد طلاق می باشد.

شیخ محمد حسین کاشف الغطاء کتابی دارد به نام اصل الشیعه و اصولها که در آن معارف و احکام شیعه را اجمالاً نوشته است. قاضی مذکور این کتاب را دیده است و اشکال مزبور را به او وارد کرده است. مرحوم کاشف الغطاء در جواب همان نکته ای را نوشته است که ما ذکر کردیم و آن اینکه محور اصلی در این سوره طلاق است و رجوع یکی از فروعات آن است. مخصوصا که حکمت اقتضاء می کند که برای طلاق شاهد گرفته شود نه برای رجوع.

البته اهل سنت اخیرا سراغ مباحث جدیدی را تحت عنوان فقه المقاصد الشرعیه آغاز کرده اند. آنها در این مباحث دیگر از شیخ اشعری تبعیت نکرده اند که می گوید احکام شرع تابع مصالح و مفاسد نیست و احکام الله معلل به اغراض نیست. آنها کتب متعددی در این مورد نوشته اند. مقاصد شرعیه فوق قیاس، استحسان و سایر موارد است. آنها از طریق مقاصد الشرعیه بسیاری از مشکلات را حل می کنند. مانند شیعه که مشکلات بسیاری را از طریق ولایت فقیه حل می کند.

ص: ۶۷۱

دو نکته ی دیگر در آیه ی اول باقی مانده است: یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَ أَحْصُوا الْعِدَّهاول اینکه طلاق بایـد در طهر باشـد. (بر خلاـف اهل سـنت که قائل هسـتند که طلاق حائض هم جایز می باشـد. البته آنها قائل هسـتند که جایز است وضـعا ولی خلاـف شـرع می باشـد و حرام تکلیفی است و جزء عـده حساب نمی شود.) این در حالی است که که مطابق فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ طلاق برای عـده است و زن حائض نمی توانـد عـده نگه دارد. یعنی بعـد از طلاق بایـد عـده باشـد ولی ایام حیض مطابق اهل سنت عده نیست زیرا آنها ایام حیض را جزء عده حساب نمی کنند.

همچنین آنها قائل هسـتند که طلاق در طهر مواقعه وضـعا و تکلیفا جایز است ولی جزء عده حساب نمی شود. ما نیز می گوییم که بر اسـاس فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وقتی طهر مواقعه بر اسـاس نظر اهـل سـنت جزء عـده نیست از این رو طلاـق در آن جـایز نمی باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ آیه ی بعدی می رویم.

آیات مجمل (آیه ی ازدواج موقت) ۹۲/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیات مجمل (آیه ی ازدواج موقت)

بحث در مجمل و مبین است. (۱) محقق خراسانی در این رابطه به آیاتی اشاره (۲) کرده است که به نظر ما مجمل نیست. (۳) (۴) مـا برای این مبحث به آیات دیگری اشاره می کنیم که محل بحث است و تصور شـده است که در آنها اجمال وجود دارد و مـوجب اختلاـف بین شـیعه و سـنی شـده است. به سه آیه اشـاره کردیم و اکنـون به آیه ی چهـارم می پردازیم که مربوط به ازدواج موقت است که در فارسـی به آن صـیغه و یـا متعه نیز می گوینـد. و در عربی آن را بـا همزه تلفظ کرده و به آن الزواج المؤقت می گویند.

۱- (۱) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۲، ط آل البیت.

۲- (۲) کفایه الاصول، آخوند خراسانی، ج۱، ص۲۵۳، ط آل البیت.

۳- (۳) الوسیط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۱، ص۲۴۴.

۴- (۴) الوسیط فی اصول الفقه، جعفر سبحانی، ج۱، ص۲۴۵.

اول بایـد دیـد که مراد از ازدواج موقت چیست. ازدواج موقت بـا سـفاح و زنا متفاوت است و به این معنا است که زن و مردی هسـتند که با هم محرم نیسـتند و ازدواج آنها با هم حرام نیست و بین آنها عوامل محرم ماننـد اینکه زن شوهر دار باشد و امثال آن وجود ندارد. اینها با هم قرار می گذارند که در زمان و اجل معین و با اجرت معینه ای به عقد هم در آیند. (البته عقد نود و نه سـاله به نظر ما در حکم ازدواج دائم است زیرا ازدواج موقت عرفی است و چیزی ماننـد یک سال، و یا حتی ده سال است.)

ذکر زمان و مهر رکن است. اگر زن و شوهر هنگام عقد، زمان را مشخص نکنند عقد آنها تبدیل به عقد دائم می شود.

به هر حال در عقد موقت وقتی زمان تمام شود، عقد باطل می شود و احتیاج به طلاق نیست منتها زن باید عده نگه دارد و عده ی آن عده ی طلاق است. اگر او حیض نمی بیند ولی در سن کسی است که حیض می بیند او باید ۴۵ روز صبر کند. اگر هم باردار باشد عده ی آن با وضع حملش تمام می شود.

ازدواج موقت چیزی است که رسول خدا آن را تجویز کرده است و هرگز نمی تواند فحشاء باشد. شیعه و سنی بر این امر اتفاق دارند منتها اهل سنت قائل هستند که حکم ازدواج موقت منسوخ شده است.

ازدواج موقت داخل در آیه ی سوره ی مومنون است که می فرماید: قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (۱) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلاتِهِمْ خاشِعُون (۲) ... إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُم (۳) ازواج هم زوجیت دائم را شامل می شود و هم زوجیت موقت را. اگر در ازدواج موقت فرزندی متولد شد باید آن را در اداره ی ثبت احوال ثبت کنند و او از پدر و مادر خود ارث می برد.

۱- (۵) مؤمنون، آیه ۱.

۲- (۶) مؤمنون، آیه ۲.

۳- (۷) مؤمنون، آیه ۶.

بله زن دائم از شوهر ارث می برد و نفقه می خواهد ولی زن موقت نه. علت آن هم این است که اسلام ازدواج موقت را برای مواقع ضروری تجویز کرده است و برای مواردی است که امکان نکاح دائم برای فرد نباشد. حتی اگر زن ارث را شرط کند می تواند ارث ببرد.

نفقه نداشتن با زوجیت منافات ندارد مثلا در زوجیت دائمه دختری که غیر مدخوله است و در خانه ی پدرش است نفقه ندارد یا در خانه ی شوهر است ولی ناشزه می باشد.

یا حتی می تواند زوجه باشد ولی زوج نبرد و این در جایی است که قاتل باشد.

اما آیه ی مورد بحث: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ وَ بَناتُ الْأَخِ وَ بَناتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاَّتی أَرْضَعْنَكُمْ (مادر رضاعی) وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَهِ (خواهر رضاعی) وَ أُمَّهاتُ نِسائِكُمْ (ام الزوجه) وَ رَبائِبُكُمُ (دختر زن قبلی که با زن وارد خانه می شود) اللاَّتی فی حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللاَّتی دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلا جُناحَ عَلَيْكُمْ وَ حَلائِلُ أَبْنائِكُمُ الَّذينَ مِنْ أَصْلابِكُمْ (عروس) وَ أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلاَّ ما قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحيماً (۱)

بر اساس این آیه سیزده زن بر انسان حرام می باشد. در آیه ی بعد نیز به محصنات که همان زن شوهر دار است اشاره شده است که جمع آنها چهارده مورد می شود در آیه ی بعد می خوانیم:

۱- (۸) نساء، آیه ی ۲۳.

وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلاَّ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ كِتابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ (یعنی هذا مکتوب من الله علیکم) وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوالِكُمْ مُحْصِنينَ غَيْرَ مُسافِحينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَريضَةً وَ لا جُناحَ عَلَيْكُمْ فيما تَراضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَريضَةِ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَليماً حَكيماً (۱)

در آیه ی اخیر مواردی برای بحث وجود دارد که ما به چهار فقره اشاره می کنیم:

الاول: وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ

(ما) در آین آیه اشاره به نساء است یعنی زنانی غیر از این چهارده مورد برای شما حلال است. ذلکم مرکب از دو چیز است (ذا) یعنی این زن ها و (کم) یعنی ایها المخاطب. بنابراین این بحث مطرح است که چرا به نساء ضمیر مذکر (کم) برگشته است. این نکته در تفسیر بیان شده است.

الثانی: أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوالِكُمْ

(أَنْ تَبْتَغُوا) بدل یا عطف بیان از (ما) می باشد. و (أَنْ) مصدریه است و فعل ما بعد را تاویل به مصدر می کند یعنی: احل لکم ما وراء ما ذکر من النساء الابتغاء باموالکم للنکاح. یعنی ما وراء آن چهارده مورد، حلال است که پول بدهید و نکاح کنید. بنابراین قوام ازدواج با پول است.

این فقره از آیه یعنی جواز نکاح را با اموال، سه مصداق ابتدایی دارد:

زنا را شامل شود. (به فاحشه پول دهد و زنا کند)نکاح دائم و موقت را با هم شامل شود.کنیز را شامل شود. (انسان پول دهد و کنیز بخرد که می تواند مالك او شود و از او بهره ببرد) سپس آیه همه را بیرون می کند و فقط آن را منحصر به ازدواج موقت می کند.

ص: ۶۷۵

۱- (۹) نساء، آیه ی ۲۴.

اما اولین مورد که زنا است با این عبارت خارج می شود: مُحْصِنینَ (در حالی که عفت را پیشه می کنید) غَیْرَ مُسافِحینَ (و زنا نمی کنید.)

اما (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَریضَةً) یقینا کنیز را شامل نمی شود زیرا امه بعدا در آیه ی بعد ذکر می شود آنجا که خداوند می فرماید: وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ مِنْ فَتَیاتِکُمُ الْمُؤْمِناتِ (۱) بنابراین فقط ازدواج دائم یا موقت باقی می ماند. ما در صدد هستیم بگوییم که این فقره مربوط به ازدواج موقت است نه دائم. بر خلاف اهل سنت که بسیاری از آنها قائل هستند که این فقره مربوط به ازدواج دائم است.

ما بر مدعای خود به سه قرینه که در آیه است تمسک می کنیم و ان شاء الله در جلسه ی بعد آنها را ذکر می کنیم.

آیه ی استمتاع ۹۲/۰۳/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

موضوع: آیه ی استمتاع

سخن در مورد آیه ی استمتاع است. خداوند در قرآن می فرماید: (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَریضَةً وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ مِنْ فَتَیاتِکُمُ الْمُؤْمِناتِ) (۲)

مقدماتی را در جلسه ی قبل مطرح کردیم و گفتیم که خداوند در آیه ی ۲۳ و ۲۴ چهارده زن را ممنوعه النکاح معرفی می کند. البته در آیه ی ۲۲ نیز زن بابا ذکر شده است و آن اینکه خداوند می فرماید: (وَ لا تَنْکِحُوا ما نَکَحَ آباؤُکُمْ مِنَ النِّساءِ) (۳) بنا بر این ۱۵ مورد می شود و البته دلیل نداریم که زن های حرام در این ۱۵ مورد منحصر شده باشد.

۱- (۱۰) نساء، آیه ی ۲۵.

۲- (۱) نساء، آیه ی ۲۵.

۳- (۲) نساء، آیه ی ۲۲.

گفتیم در (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) یعنی بیان کننده ی جواز نکاح است در بدو نظر می تواند سه مصداق احتمالی داشته باشد:

زنا را شامل شود. (کسی نعوذ بالله به فاحشه پول دهد و زنا کند) این بخش قطعا منتفی است زیرا خداوند در همین آیه به صراحت فرموده است: مُحْصِنینَ (در حالی که عفت را پیشه می کنید) غَیْرَ مُسافِحینَ (و زنا نمی کنید.)کنیز را شامل شود. (انسان پول دهد و کنیز بخرد که می تواند مالک او شود و از او بهره ببرد هرچند اگر شوهر داشته باشد ولی چون شوهرش کافر است اعتباری به آن نیست البته باید رحم زن با نگه داشتن عده پاک شود.) این احتمال نیز کنار گذاشته می شود زیرا امه بعدا در آیه ی بعد ذکر می شود آنجا که خداوند می فرماید: وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ

ما مَلَكَتْ أَيْمانُكَمْ مِنْ فَتَياتِكَمُ الْمُؤْمِناتِ نساء، آیه ی ۲۵. نکاح دائم و موقت را با هم شامل شود. حال باید ببینیم که در احتمال سوم آیا نکاح دائم مراد است یا نکاح موقت. ما در صدد هستیم بگوییم که این فقره مربوط به ازدواج موقت است نه دائم. بر خلاف اهل سنت که بسیاری از آنها قائل هستند که این فقره مربوط به ازدواج دائم است و قرینه هایی برای خود ارائه می کنیم.

القرینه الاولی لفظ الاستمتاع: در (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ)

استمتاع در لغت به دو معنا آمده است. غالبا به عمل اطلاق می شود. کسی که خربزه یا هندوانه ای را می خورد به آن استمتاع می گویند. بر این اساس در قرآن می خوانیم: (رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنا بِبَعْضٍ) (۱)

ص: ۶۷۷

۱- (۳) انعام، آیه ی ۱۲۸.

ولی در اینجا مراد عمل نیست بلکه مراد عقد الاستمتاع می باشد و عبارت (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ) یعنی متی عقدتم عقد الاستمتاع. دلیل ما این است که هر خداوند می فرماید: هر موقع استمتاع کردید اجرت و مَهر آنها را بدهید و می دانیم مَهر به مجرد عقد بر شوهر واجب می شود. نه اینکه اول شوهر استمتاع عملی را انجام دهد تا بعد مَهر بر او واجب باشد. بر این اساس مراد از استمتاع باید عقد باشد نه استمتاع عملی. بنا بر این زن حق دارد مادامی که مهر را نگرفته است تمکین نکند. بله اگر شوهر قبل از دخول زن را طلاق دهد باید نصف مهر را به زن بدهد.

حال اضافه می کنیم که عقد الاستمتاع اصطلاح در عقد موقت است نه عقد دائم و هرگز به نکاح دائم عبارت عقد الاستمتاع اطلاق نمی شود و در صحیح مسلم آمده است: عن جابر بن عبد اللّه، قال: کنا نستمتع بالقبضه (یک مشت) من التمر و الدقیق (آرد) الأیام علی عهد رسول اللّه و أبی بکر حتّی ثمه نهی عنه عمر. (۱)

البته ما در این بخش به کلمه ی اجر در (فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ) تمسک نمی کنیم زیرا اجر در قرآن در مورد مهریه ی عقد دائم هم ذکر شده است.

همچنی نمی گوییم که استمتاع به معنای عقد متعه است زیرا آن در مورد عقد دائم هم استعمال می شود. بلکه به آن لازمه ای که ذکر کردیم تمسک می کنیم تا قانع کننده باشد.

ص: ۶۷۸

۱- (۴) صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۳۱، باب نکاح المتعه من کتاب النکاح.

القرينه الثانيه: الحمل على النكاح الدائم يسلتزم التكرار

اگر عبارت (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) ناظر به عقد دائم باشد می پرسیم آیا خداوند در اینجا اصل نکاح دائم را متذکر می شود یا مهریه ی آن را.

اگر اصل نکاح دائم مد نظر باشد، می گوییم این حکم در اوائل سوره ی نساء بیان شد آنجا که خداوند می فرماید: (وَ إِنْ خِفْتُمْ أَلاَّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتامى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنى وَ ثُلاثَ وَ رُباع) (۱) این این رو لزومی ندارد که این حکم دوباره تکرار شود.

اگر هم مراد بیان مهریه ی نکاح دائم باشد آن هم تکرار شده است زیرا خداوند در آیه ی ۱۹ می فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرِثُوا النِّساءَ كَرْهاً وَ لا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ ما آتَيْتُمُوهُنَّ (آنها را در فشار نگذارید تا بخشی از مهریه ی خود را ببخشند)) (۲)

و در آیه ی ۲۰ می فرماید: (وَ إِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدالَ زَوْجٍ مَكانَ زَوْجٍ (اگر می خواهید زوجه ای را طلاق دهید) وَ آتَيْتُمْ إِحْداهُنَّ قِنْطاراً (مقدار عظیمی از مهریه) فَلا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئاً أَ تَأْخُذُونَهُ بُهْتاناً وَ إِثْماً مُبيناً) (۳)

القرينه الثالثه و الرابعه: جملات المقدمتان: (أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوالِكُمْ) و (مُحْصِنينَ غَيْرَ مُسافِحينَ)

در آیه ی ۲۴ می خوانیم: (وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلاَّ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ كِتابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ أُحِلَّ لَكُمْ ما وَراءَ ذلِكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوالِكُمْ مُحْصِنينَ غَيْرَ مُسافِحينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَريضَةً...) (۴) رکن عقد موقت دو چیز است: اجل مسمی و اجره مسماه اما در نکاح دائم ذکر مهریه لازم نیست. اگر کسی زنی را عقد کند و اصلا به مقدار مهر اشاره نکند در آن حال به مهر المثل ملحق می شود.

۱- (۵) نساء، آیه ی ۳.

۲- (۶) نساء، آیه ی ۱۹.

۳- (۷) نساء، آیه ی ۲۰.

۴- (۸) نساء، آیه ی ۲۴.

بر این اساس وقتی مال در آیه ی مزبور ذکر می شود علامت آن است که مراد نکاح موقت است که مال در آن نقش دارد. اگر کسی در عقد موقت مقدار مَهر را ذکر نکند نکاح باطل است. (اگر هم اجل را ذکر نکند عقد موقت تبدیل به عقد دائم می شود.)

اما عبارت (مُحْصِنينَ غَيْرَ مُسافِحينَ) هم در نکاح دائم استعمال نمی شود بلکه در نکاح امه (۱) و عقد موقت استعمال می شود. زیرا زمینه ی اندیشه ی زنا در این دو مورد وجود دارد زیرا یک پولی می دهد و یک کاری می کند و بعد جدا می شود. خداوند می فرماید: چنین چیزی صحیح نیست و در عقد موقت و نکاح امه حتما باید تعفف باشد و قصد زنا نباشد.

بقی هنا کلام: نقش فاء در (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ) چیست؟ زیرا فاء دلالت بر ترتیب دارد یعنی باید قبلا چیزی گفته شود که بعد با فاء امر دیگری بر آن مترتب شود. بنا بر این اگر این آیه دلالت بر عقد موقت دارد آیا ما قبل از آن سخنی از عقد موقت به میان آمده است که آیه بر آن مترتب باشد؟ (این اشکال را عبده در المنار ذکر می کند.)

در جواب می گوییم: آیه در مقام بیان احکام نکاحی است که در زمان جاهلیت بین مردم رایج بوده است. به شهادت تاریخ در آن زمان هم نکاح دائم بوده و هم نکاح موقت. قرآن هم اول حکم نکاح دائم را بیان کرده و بعد با فاء ترتیب می گوید و اما حکم نکاح موقت نیز چنین است. بنا بر این علت آوردن فاء وجود آن نکاح در مجتمع بوده است.

۱- (۹) همان طور که در آیه ی ۲۵ سوره ی نساء می خوانیم: وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ مِنْ فَتَياتِكُمُ الْمُؤْمِناتِ ... وَ آتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ مُحْصَناتٍ غَيْرَ مُسافِحات .

ثانیا: وقتی خداوند در آیه ی قبل فرمود: (مُحْصِنِینَ غَیْرَ مُسافِحِینَ) زمینه ساز برای نکاح موقت است زیرا همان گونه که گفتیم این عبارت در مورد نکاح موقت استعمال می شود زیرا در نکاح موقت است که مظنه ی سفاح ممکن است در ذهن افراد وجود داشته باشد.

البته المنار و دیگران ده اشکال بر این آیه بار می کنند که به خواست متذکر آنها می شویم.

شبهات وارده به عقد موقت ۹۲/۰۳/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهات وارده به عقد موقت

شبهات و حلول: در جلسات قبل آیه ای که در مورد عقد موقت آمده بود را بررسی کردیم. با این حال برخی از علماء اهل سنت که عقد موقت را منکر هستند جدای از اختلافی که در معنای آیه با ما دارند ده شبهه به آیه وارد می کنند. البته آنها این ده مورد را به عنوان دلیل بر صحت مدعای خود ذکر می کنند.

الشبهه الاولی: کتابی در لیبی چاپ شده است به نام: الاصل فی الاشیاء الحلیه و المتعه حرام. صاحب این کتاب شبهاتی را که وارد کرده است از تفسیر المنار اخذ کرده است و صاحب المنار هم این شبهات را از کتاب روح المعانی، تألیف آلوسی (۱) (متوفای ۱۲۷۰) گرفته است.

در نام این کتاب این اشتباه وجود دارد و آن اینکه صاحب این کتاب می گوید: اصل در اشیاء حلیت است و من هم این را قبول دارم و قاعدتا باید متعه حلال باشد ولی در عین حال متعه حرام می باشد.

ص: ۶۸۱

۱- (۱) تفسیر الالوسی روح المعانی، شهاب الدین آلوسی، ج۳، ص۷.

ما می گوییم: اصل حلیت در غیر نساء است و ما معتقد هستیم که اصل در نساء حرمت است. کما اینکه اصل در لحوم نیز حرمت است و در این موارد حلیت دلیل می خواهد.

به هر حال آنها در شبهه ی اول می گوید: اصل در نکاح تشکیل خانواده و داشتن اولاد است (۱) تا به وسیله ی این اولاد جامعه ی اسلامی تشکیل شود. این غرض در متعه وجود ندارد زیرا غرض در متعه این است که مبلغی پرداخت شود و عطش شهوتی خاموش شود. این امر با اهداف نکاح سازگار نمی باشد.

یلاحظ علیه: او بین علت و حکمت خلط کرده است. در اسلام گاه چیزی به عنوان علل الاحکام داریم و گاه چیزی به نام حکم الاحکام. فرق بین این دو این است که اگر چیزی علت شود حکم همواره دائر مدار آن است مانند: لا تشرب الخمر لانه

مسکر. بنا بر این اگر خمر مسکر باشد حرام است ولی اگر سرکه شود حلال می باشد.

حکمت بر خلاف آن است و در آن گاه حکم اعم از حکمت است مثلا می تواند حکمت نباشد ولی حکم باشد. مثلا خداوند در قرآن می فرمایـد: وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوءٍ وَ لا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فی أَرْحامِهِنَّ (۲) زن مطلقه باید سه طهر یا سه حیض عده نگه دارد زیرا احتمال است که در بطن او بچه ای باشد و ملحق به شوهر قبلی باشد.

ص: ۶۸۲

۱- (۲) تفسیر الالوسی روح المعانی، شهاب الدین آلوسی، ج۳، ص۸.

۲- (۳) بقره، آیه ی ۲۲۸

این امر حکمت است زیرا در مواردی عده واجب است ولی یقین داریم در رحم زن فرزندی نیست مانند جایی که مرد عقیم است و یا زن نازا بوده و یا مرد یک سال است زن را ندیده است و یا زنی است که بعد از طلاق از طریق آزمایش مشخص شده است که اثری از فرزند در رحم زن نیست. در این موارد نیز زن باید عده نگه داشته باشد.

با این مقدمه می گوییم: که تشکیل خانواده و ایجاد اولاد از قبیل حکمت نکاح است و الا فلسفه ی نکاح همان حفظ تعفف است و الا ازدواج دائم در موارد زیر هم باید باطل باشد:

مرد عقیم با زنی که قابلیت بچه دار شدن را دارد ازدواج می کند.مرد ولود با زن عقیم ازدواج کند.ازدواج صغیره که صاحب فرزند نمی شود.ازدواج یائسه که بچه دار نمی شد. کسانی که ازدواج می کنند ولی هرگز تصمیم به بچه دار شدن ندارند. بنا بر این نکاح برای عفت است همان گونه که خداوند می فرماید: وَ لْيَسْتَعْفِفِ الَّذينَ لا يَجِدُونَ نِكاحاً حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (۱) یعنی کسانی که نمی توانند ازدواج کنند عفت پیشه کنند تا خداوند مشکلشان را حل کند.

مضافا بر آن: دختر و پسر جوان غالبا هنگام ازدواج به فکر جاذبه های جنسی هستند و فکر اولاد را آن موقع در سر ندارند و اینکه صاحب فرزند شده آنها را به مدارس علمیه و دانشگاه بفرستند.

الشبهه الثانیه: خارج بودن عقد متعه از مستثنی

۱- (۴) نور، آیه ی ۳۳.

خداوند در سوره ی مؤمنون می فرماید: وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حافِظُونَ إِلَّا عَلى أَزْواجِهِمْ أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (۱) خداوند دو چیز را حلال کرده است که عبارت است از زوجه و کنیز. عقد متعه داخل در این دو مورد نیست.

شیخ یوسف قرضاوی کتابی دارد به نام الحلال و الحرام و در آنجا قائل به حلیت استمناء شده است. ما در نامه ای به او گفتیم که چگونه این کار حلال است و حال آنکه خداوند لذت جنسی را منحصر در دو چیز کرده است.

علاوه بر آن امیر مؤمنان علیه السلام چهل شلاق بر دست کسی (۲) که استمناء کرده بود زد.

یلاحظ علیه: متعه داخل در زوجیت است. آنها مسلم فرض کرده اند که متعه داخل زوجیت نیست و بعد این اشکال را مطرح می کنند. فرق متعه با زنا آن است که در متعه زن و مردی که با هم ملاک حرمت نسبی و سببی و رضاعی ندارند با خواندن عقد و تعیین مهر و زمان بر هم حلال می شوند. بعد از عقد هم زن باید عده نگه داشته باشد. اولاد آنها مشروع است و باید در اسناد ثبت شود. در زنا هیچ یک از این موارد وجود ندارد.

برای تقریب به ذهن بر جواز متعه مثالی می زنیم: دختر و پسری هستند که تصمیم دارند با هم ازدواج دائم کنند ولی در نیتشان این امر وجود دارد که بعد از یک سال از هم جدا شوند. همه می گویند که این ازدواج جایز است و بعد با طلاق هم از هم جدا می شوند. سؤال این است که فرق این مورد با ازدواج موقت چیست حتی این امر در ازدواج موقت شفاف تر است زیرا در ازدواج موقت از همان اول می گویند که بعد از یک سال از هم جدا می شوند ولی در عقد دائم نوعی تدلیس وجود دارد زیرا ظاهر عقد دائم است ولی آنها تصمیم دارند که همان سال بیشتر به این عقد پایبند نباشند و بعد با طلاق از هم جدا شوند. وقتی این نوع عقد جایز است چرا عقد موقت جایز نباشد.

۱- (۵) مؤمنون، آیات ۵ و ۶.

۲- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۱۴، ص۲۶۷، أبواب النکاح المحرم، باب۲۸، حدیث۳، ط الإسلامیه.

البته صاحب المنار به این مثال توجه کرده است و خودش را ملامت می کند و اشکال مزبور را بر خود وارد می داند.

الشبهه الثالثه: متعه نفقه ندارد، طلاق و ارث هم ندارد پس این چه نوع ازدواجی که آنها زن و شوهر هستند ولی این سه امر مهم در آن وجود ندارد. (۱) بنا بر این از نفی آثار به نفی موضوع پی می بریم.

یلاحظ علیه: مستشکل بین مقوّمات و آثار خلط کرده است. اگر مقوّم نباشند موضوع هم نیست مانند آبگوشتی که گوشت ندارد. در مورد نکاح هم اگر مقوّم نباشد که همان زوجیت است نکاح باطل می باشد. بله آثار ممکن است نباشد ولی موضوع باشد.

برای توضیح بیشتر نقض آثار فوق را در عقد دائم بررسی می کنیم:

در عقد دائم نیز گاه نفقه نیست و آن زوجه ای است که ناشزه است و بدون اذن شوهر از منزل خارج می شود و از شوهر اطاعت نمی کند. زوجیت در آنجا ثابت است ولی نفقه نیست. هکذا در صغیره نیز زوجیت ثابت است ولی نفقه ثابت نیست. اما در مورد ارث هم زن قاتله که شوهر را می کشد از او ارث نمی برد. هکذا زن مسلمان از شوهر کافر در فقه اهل سنت ارث نمی برد (اما ما قائل به ارث بردن هستیم) زوجیت در اینجا هست ولی ارث نیست.اما عدم طلاق نیز در نکاح دائم در پنج مورد وجود دارد و آن جایی است که زن عیوب الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، شهید ثانی، ج۵، ص۳۹۰. پنج گانه را دارد مثلاـ مجنون است، رتقاء است (عمل جنسی با او ممکن نباشد)، برص و جذام دارد که در این موارد مرد حق فسخ الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه، شهید ثانی، ج۵، ص۳۹۲. دارد و لازم نیست حتما طلاق دهد. بنا بر این چه اشکال دارد که انقضاء مدت در عقد موقت جانشین فسخ باشد.

۱- (۷) تفسیر الالوسی روح المعانی، شهاب الدین آلوسی، ج۳، ص۸.

اخیرا اهل سنت با یک مشکل روبرو هستند و آن اینکه متعه را تجویز کرده اند ولی اسمش را عوض کرده اند و آن اینکه زنانی هستند که سنشان بالا است و در خانه مانده اند و کسی با آنها ازدواج نمی کند. اهل سنت تجویز کرده اند که کسی با آنها ازدواج کند ولی نفقه ندهد و ارث هم نبرد و فقط لذت جنسی آنها را تأمین کند ولی منتهی باید آنها را طلاق دهد. آنها اسم این نکاح را نکاح میسور یا مسیار گفته اند. که در آن نه تشکیل اسره معیار است نه اولاد. این همان نکاح متعه است که اسلام گفته است.

اسلام می دانست که یک زمانی پیش می آید که نکاح دائم برای افراد عملی نیست و در نتیجه متعه را برای این موارد قرار داد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به بیان بقیه ی شبهات می پردازیم.

شبهات مربوط به ازدواج موقت ۹۲/۰۳/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهات مربوط به ازدواج موقت

مسأله ی ازدواج موقت در میان اهل سنت دارای دو قول است: گروهی آن را از اصل منکر هستند و می گویند: تشریعی در این مورد صادر نشده است. این گروه در اقلیت هستند.

گروه دیگر قائل به تشریعی هستند ولی می گویند که تشریع آن نسخ شده است. شبهاتی که ما از اهل سنت در مورد ازدواج موقت مطرح می کنیم گاه مربوط به گروه دوم است و گاه هر دو گروه آن را مطرح کرده اند.

به هر حال تا به حال سه شبهه را مطرح کردیم و اکنون به سراغ ما بقی شبهات دیگر می رویم:

ص: ۶۸۶

الشبهه الرابعه: المتعه مندرجه فی السفاح

یعنی از نظر آیات قرآنی، متعه داخل در زنا است:

آیه ی اول: وَ لْیَسْتَعْفِفِ الَّذینَ لا یَجِدُونَ نِکاحاً حَتَّی یُغْنِیَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ (۱) یعنی کسانی که قدرت مالی دارند و نمی توانند ازدواج کنند عفت خود را حفظ کنند.

استدلال او به این گونه است که اگر متعه جایز باشد دیگر مصداقی برای این آیه باقی نمی ماند زیرا هر جوانی می تواند با دادن مبلغ ناچیزی متعه کند. چرا این پول را بدهد و زنا کند.

بنا بر این وقتی آیه ی مزبور دستور به عفت می دهد متوجه می شویم که زمانی هست که جوان توان ازدواج ندارد پس متعه مشروع نیست چرا که اگر مشروع بود غالبا همه به آن دسترسی داشتند و موردی برای عفت پیشه کردن باقی نمی ماند. از این رو آیه ی مزبور مخصوص ازدواج دائم است و ازدواج موقت را شامل نمی شود.

آیه ی دوم: وَ مَنْ لَمْ یَسْتَطِعْ مِنْکُمْ طَوْلاً أَنْ یَنْکِحَ الْمُحْصَناتِ الْمُؤْمِناتِ فَمِنْ ما مَلَکَتْ أَیْمانُکُمْ مِنْ فَتَیاتِکُمُ الْمُؤْمِناتِ . (۲)

بر اساس این آیه کسانی که نمی توانند با زنان آزاد ازدواج کنند می توانند به سراغ کنیزهای مؤمن بروند. اگر متعه جایز باشد هرگز نوبت به کنیز نمی رسد زیرا متعه با مبلغ اندکی قابل دسترسی است.

یلاحظ علیه: او معنای متعه را متوجه نشده است. او متعه را با فحشاء یکی حساب کرده است و تصور کرده است که متعه آن است که جوانی به سراغ زنان آلوده رود و با مبلغی اندک به خواسته ی خود برسد و بعد از هم جدا شوند. اگر این تفسیر درست بود حق با او بود ولی چنین نیست و متعه با آن فرق دارد. متعه بین زن و مردی است که هیچ نوع رابطه ی محرمیت بین آنها نیست، عقد خوانده می شود و اجرت و اجلی در آن مشخص می شود و زن باید عده نگاه دارد و فرزندی اگر متولد شود مشروع است. زنان باکره تن به این کارها نمی دهند و اجازه ی ولی در آنها لازم است زنان غیر باکره هم اگر اهل خوانده هستند به این کار تن نمی دهند. عده ی کمی می مانند که به سراغ این کار می روند.

۱- (۱) نور، آیه ی ۳۳.

۲- (۲) نساء، آیه ی ۲۵.

این شبهات سخیف به سبب این است که عثمانی ها بیش از پانصد سال بر عراق، سوریه، مصر و کشورهای اسلامی حکومت کردند و تبلیغات سوء آنها که بر علیه شیعه انجام می دادند بر طرز فکر علمای اهل سنت نفوذ کرده است.

الشبهه الخامسه: این شبهه با شبهه ی قبلی یکی است ولی با بیان دیگر. در شبهه ی قبلی به دو آیه تمسک شده بود ولی در این شبهه سخن در این است که می گویند: ان النبی رغّب فی النکاح و نهی عن السفاح؛ یعنی پیامبر اکرم (ص) به نکاح امر کرده است و از سفاح و زنا نهی فرموده است. (قرآن نیز بر نکاح امر کرده مانند: فَانْکِحُوا ما طابَ لَکُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنی وَ ثُلاثَ وَ رُباع (۱) رسول خدا (ص) خدا هم در احادیث مختلفی به نکاح امر کرده است مثلا فرموده است: النِّکَاحُ سُنَّتِی فَمَنْ رَغِبَ عَنْ سُنَّتِی فَلَیْسَ مِنِّی (۲) و یا مَنْ تَزَوَّجَ أَحْرَزَ نِصْفَ دِینِهِ فَلْیَتَّقِ اللَّهَ فِی النِّصْفِ الْآخَرِ (۳) و احادیث دیگر)

بعد می گوید: با این امر به نکاح و نهی از سفاح دیگر چیزی به نام متعه باقی نمی ماند. یعنی وقتی متعه جزء نکاح نیست پس کجا می تواند باشد بجز اینکه مصداقی از مصادیق سفاح باشد.

یلاحظ علیه: امر پیامبر اکرم (ص) به نکاح و نهی از سفاح امر صحیحی است ولی با این حال می گوییم که موضع متعه در اولی است و ملحق به نکاح است. البته صاحب این شبهه از همان اول نرخ تعیین کرده و می گوید که رسول خدا (ص) به نکاح دائم امر کرده و از زنا نهی کرده ما می گوییم: چنین نگویید زیرا روایات و آیات فوق دلالت بر خصوص نکاح دائم ندارد بلکه متعه را نیز شامل می شود.

۱- (۳) نساء، آیه ی ۳۶.

۲- (۴) بحار الانوار، ج ۱۰۰، ص ۲۲۰، حدیث ۱۳.

۳- (۵) کافی، ج ۵، ص ۳۲۸، حدیث ۲.

به هر حال ما معتقد هستیم که اسلام دین خاتم است و تمام نیازهای فردی و اجتماعی پاسخ داده است. حل اسلام برای مشکل جوانی که در خارج درس می خواند و دختری هم در آنجا مشغول تحصیل است. غریزه ی جنسی آنها در حال فوران است و خصوصا که رسانه های خارجی با فیلم های مخصوص خود به این مشکل دامن می زند. چهار راه وجود دارد:

به سراغ نکاح دائم روند. این کار عملی نیست زیرا نه پول کافی برای این کار دارند نه تصمیم دارند که با دو فرهنگ متفاوت با هم تا آخر زندگی کنند.به سراغ کنیز روند، در این حال هرگز کنیزی وجود ندارد.به سراغ زنا روند که آن هم برای کرامتی که جوان مسلمان دارد هماهنگ نیست.به سراغ نکاح موقت روند و این همان است که اهل سنت آن را تحت عنوان نکاح مسیار تجویز کرده اند.

الشبهه السادسه: این شبهه از رشید رضا در کتاب المنار نقل شده است. المنار تحقیقات شیخ عبده است که به هرزگی حرف نمی زند. این زیادات مربوط به مقرر است که رشید رضا می باشد.

نوعی بازی در قدیم بود که توپی را در قدم می گذاشتند و افراد با چوب به آن می زدند و به سمت دیگر روانه می کردند و رقیبان نیز در صدد تصرف توپ بودند تا آن را به سمتی هدایت کنند. این بازی شکل قدیمی فوتبال امروزی بوده است و شاعر عرب در این مورد می گوید:

کره حذفت بصوالجه فتلقفها رجل رجل بعد می گوید: مثل متعه مثل توپ فوتبال است که هر مردی آن را به دیگری پاس می دهد.

یلاحظ علیه:

البته این اشکال قدیمی است و در زمان ابن عباس هم این اشکال مطرح شده بود و ابن عباس که طرفدار متعه بوده است و بنی امیه علیه او اقدام کرده بودند این شعر را طرح کرده بودند.

این متعه به معنای متعه ی دوریه است که همه ی علمای شیعه آن را ممنوع دانسته اند. زن بعد از اتمام عقل و عمل جنسی حق ازدواج کردن ندارد بلکه باید عده نگه دارد که به مقدار دو حیض یا دو دو طهر است (به اندازه ی عده ی طلاق) اگر هم زن حیض نمی بیند باید چهل و پنج روز صبر کند.

اشکال نشود که کسی مانند یائسه عده ندارد زیرا او در دائمه هم عده نخواهد داشت.

الشبهه السابعه: مشکله الانجاب

اگر متعه را تجویز کنیم نسل مختلط می شود زیرا کسی با فردی ازدواج موقت می کند و صاحب فرزند می شود و بعد هم که جدا می شود و به سراغ کار خود می رود، از فرزند خود بی خبر می شود و چه بسا همان فرزند با دختر یا پسر همان مرد ازدواج کنند در حالی که خواهر و برادر آنها هستند.

یلاحظ علیه: اسلام این مشکل را حل کرده است. هنگامی که دو نفر با هم عقد می بندند مستحب دو شاهد عاقل حضور داشته باشند (مانند نکاح دائم) الآن هم برای این کار عقد محضری انجام می دهند و گاه در شناسنامه قید می کنند و آدرس ها را جای مناسب ثبت می کنند.

ص: ۶۹۰

ازدواج موقت گاه تا ده سال و بیشتر طول می کشد و مانند سفاح نیست که یک شب و دو شب باشد. هستند افرادی که زن دائم آنها بچه دار نمی شود و یا مریض است و یا مرد گاه به مدت طولانی از زن دور است و به سبب نیاز به سراغ ازدواج موقت می رود. عجیب است که اندیشه ی باطل مخالفین به سراغ یک مصداق نادر می رود و اصل حکم ازدواج موقت را زیر سؤال می برند.

شبهه ی هشتم که مهم است این است که می گویند: متعه تشریع شده بود ولی رسول خدا (ص) آن را نسخ کرده است و آن را در خیبر، یا جنگ طائف یا هوازن آن را نسخ کرده است.

این دسته انسان های منصف تری هستند زیرا اصل آن را قبول دارند ولی قائل به نسخ هستند.

ان شاء الله این شبهه را در جلسه ی بعد متذکر می شویم.

شبهات مربوط به عقد موقت ۹۲/۰۳/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: شبهات مربوط به عقد موقت

بحث در شبهاتی که در مورد عقد متعه مطرح کرده اند. تعدادی از این شبهات را مطرح کردیم و اکنون به بیان سایر موارد می پردازیم.

الشبهه الثامنه: اگر متعه چیز حلالی بود چرا ائمه ی اهل بیت به این کار اقدام نمی کردند و زنان آنها همواره دائم بودند. همچنین بنی هاشم و منتسبین به بنی هاشم به این کار روی نمی آوردند.

یلاحظ علیه: اگر اهل بیت و منتسبین آنها چنین نمی کردند برای این بود که راه دیگری برای آنها باز بود و آن عقد دائم بوده است. بهره نگرفتن دلیل بر تحریم نمی باشد بلکه دلیل بر عدم احتیاج می باشد. مخصوصا که اهل بیت غالبا بیش از یک همسر داشتند. موارد بسیاری وجود دارد که چیزهایی حلال بوده است ولی خیلی ها آن را انجام نداده اند مثلا اهل بیت بجز امام حسن علیه السلام همسر خود را طلاق نداده اند و حال آنکه طلاق دادن حلال بوده است. حتی جریان امام حسن علیه السلام هم به این سبب بوده است که افرادی می خواستند که عروس رسول خدا (ص) شوند و به عقد ایشان در می آمدند و بعد او آنها را طلاق می داد.

ص: ۶۹۱

الشبهه التاسعه: این شبهه مهم است و آن اینکه آنها می گویند که ما قبول داریم که آیه ی استمتاع در مورد متعه است ولی جزء آیات منسوخه می باشد. زیرا روایات بسیاری است دال بر اینکه رسول خدا (ص) از آنها نهی کرده است.

البته در هیچ حدیثی نمی بینیم که آنها کلام رسول خدا (ص) را نقل کرده باشند بلکه فقط مضمون آن را نقل می کنند و می

گویند: نهی النبی عن المتعه. که معلوم نیست که رسول خدا (ص) در کجا و در ضمن کدام خطبه و در چه مقامی از متعه نهی کرده است و بر این اساس این روایات با هم متعارض است.

مسلم در صحیح خود در باب نکاح المتعه از کتاب نکاح می گوید: رخّص رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم عام أوطاس فی المتعه (اوطاس سال هشتم است که رسول خدا (ص) مکه را فتح کرد و بعد متوجه طائف و هوازن شد.) ثلاثا ثمّ نهی عنها. (۱)

در روایت دیگر می خوانیم: أخرج مسلم عن سبره انّه قال: أذن لنا رسول اللّه (ص) بالمتعه فانطلقت أنا و رجل إلی امرأه من بنی عامر کأنّها بکره عیطاء فعرضنا علیها أنفسنا فقالت: ما تعطی؟ فقلت: ردائی و قال صاحبی: ردائی، و کان رداء صاحبی أجود من ردائی، و کنت أشبّ منه (عبای او از من بهتر بود ولی من از او جوان تر بودم) ، فإذا نظرت إلی رداء صاحبی أعجبها و إذا نظرت إلیّ أعجبتها، ثمّ قالت: أنت و رداؤک یکفینی (یعنی عبای تو مهر متعه باشد.) ، فمکثت معها ثلاثا، ثمّ إنّ رسول اللّه (ص) قال: من کان عنده شی ء من هذه النساء التی یتمتع فلیخلّ سبیلها (از او باید کناره گیری کند و رسول خدا (ص) از متعه نهی کرد). (۲)

۱- (۱) . صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۳۱، باب نکاح المتعه من کتاب النکاح.

۲- (۲) . صحیح مسلم، ج ۴، جلد ۱۳۱، باب نکاح المتعه من کتاب النکاح.

همچنین در روایت است که عبد الله بن مسعود، ابو ذر، ابن عباس و امیر مؤمنان علیه السلام از متعه نهی کردند که البته واضح است که این روایات مکذوب است زیرا شهرت آن سه نفر و امام علیه السلام در این بود که آنها طرفدار متعه هستند. حتی در کتاب های فقهی آمده است که عبد الله بن مسعود و ابن عباس و جابر بن عبد الله طرفدار متعه بودند. مثلا در الدر المنثور از ابن مسعود آمده است: المتعه منسوخه نسخها الطلاق و الصدقه و العده و المیراث (۱)

البته او کلام رسول خدا (ص) را نقل نمی کند بلکه می گوید: آیه ی طلاق و آیه ی صدقه که همان مهر است و آیه ی عده و میراث متعه را نسخ کرده است زیرا این موارد در متعه وجود ندارد.

اگر این روایت صحیح باشد اولا استنباط ابن مسعود است و ثانیا استنباط غلطی است زیرا عده و مهر در متعه وجود دارد. این روایت گویا دلالت دارد که او متعه را با زنا یکی دانسته است.

همچنین از امیر مؤمنان علی علیه السلام نقل می کنند: أخرج مسلم عن یحیی بن یحیی بسند یتصل إلی عبد اللّه و الحسن ابنی محمد بن علی (الحنفیه)، عن أبیهما، عن علی بن أبی طالب: انّ رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم نهی عن متعه النساء یوم خیبر و عن أکل لحوم الحمر الإنسیه (گوشت حمار غیر وحشی). (۲) در روایت قبلی آمده بود که نهی رسول خدا (ص) در اوطاس بود که اواخر سال هشتم بود، روایت مزبور از علیه السلام اگر صحیح باشد مربوط به خیبر است که اوائل سال هفتم است از این رو در این روایات از لحاظ زمان تناقض است.

۱- (۳) الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، ج ۲، ص ۴۸۶.

۲- (۴) . صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۳۴، باب نکاح المتعه من کتاب النکاح.

آخرین روایت منسوب به عمر است که می خوانیم: أخرج البیهقی عن عمر انّه خطب فقال: ما بال رجال ینکحون هـذه المتعه و قد نهی رسول اللَّه صلی اللَّه علیه و آله و سلّم عنها، لا أوتی بأحد نکحها إلّا رجمته. (۱)

این روایت نیز اشتباه است زیرا رجم مربوط به زنای محصنه است و اگر کسی که زن و یا شوهر ندارم به سراغ متعه رود نهایت اینکه حد زنای غیر محصنه بر او وارد شود نه رجم.

به هر حال در هیـچ روایت کلام رسول خـدا (ص) و عبارت او در نهی ذکر نشـده است و فقط ذکر می کنند که ایشان از متعه نهی کرده است.

البته روایات مجوزه هم از ایشان نقل شده است که به نمونه هایی از آن اشاره می شود:

أخرج مسـلم عن أبی الزبیر قال: سـمعت جابر بن عبـد اللَّه یقول: کنّا نسـتمتع بالقبضه من التمر و الـدقیق (مقدار مهر به اندازه ی یک مشت خرما و آرد بود) الأیام علی عهد رسول اللَّه صـلی اللَّه علیه و آله و سلّم و أبی بکر حتّی نهی عنه عمر فی شأن عمرو بن حریث (او از صـحابه ی رسول خدا (ص) و فرماندار مدینه بود و در زمان عمر در مدینه متعه کرده بود و خبر به عمر رسـید و او را تهدید کرد که دیگر نباید این کار را مرتکب شود.) (۲)

۱- (۵) الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، ج ۲، ص ۴۸۶.

۲- (۶) صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۳۱، باب نکاح المتعه من کتاب النکاح.

بر اساس این روایت این حکم در زمان رسول خدا (ص) نسخ نشده بود زیرا بعد از ایشان در زمان ابو بکر و مقداری از زمان عمر نیز این حکم اجرا می شد.

در روایت دیگری از عبد الله بن مسعود می خوانیم: کنّا نغزو مع رسول اللّه (با ایشان به جهاد می رفتیم) و لیس معنا نساؤنا فقلنا: أ لا نستخصی؟ (آیا می توانیم خودمان را اخته کنیم) فنهانا عن ذلک و رخّص لنا أن نتزوج المرأه بالثوب إلی أجل، ثمّ قرأ عبد اللّه یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا لا تُحَرِّمُوا طَیِّباتِ ما أَحَلَّ اللَّهُ لَکُمْ. (۱)

این روایت که از عبد الله بن مسعود است همان که روایت نهی رسول خدا (ص) از متعه را از او هم نقل کرده اند.

در حدیث دیگری از عبد الله بن عمر فرزند عمر بن خطاب می خوانیم: أخرج الترمذی: انّ رجلا من أهل الشام سأل ابن عمر عن متعه النساء، فقال: هی حلال، فقال: إنّ أباک قد نهی عنها، فقال ابن عمر: أ رأیت إن کان أبی قد نهی عنها و قد سنّها رسول اللّه (اگر عمر نهی کرده است ولی رسول خدا (ص) آن را سنت کرده است) ، أ نترک السنه و نتبع قول أبی؟! (۲)

همچنین از ابن عباس نقل شده است که او طرفدار متعه بوده است و حتی با عبد الله بن زبیر دعوا کرد و به او گفت: برو از مادرت سؤال کن و او می گوید که حقیقت وجود تو چیست. او از مادرش پرسید و معلوم شد که ابن زبیر از متعه به وجود آمده است.

۱- (۷) الدر المنثور، جلال الدین سیوطی، ج ۲، ص ۴۸۵.
۲- (۸) سنن الترمذی، ج ۳، ص ۱۸۶، حدیث ۸۲۴.

وجه جمع:

به نظر اگر روایات ناهیه نیز صحیح باشد هرچند ما اعتقاد داریم که افتراء و دروغ است ولی با این حال ترجیح با روایات مجوزه است. زیرا

اولا: اگر آنها را به کتاب الله عرضه کنیم می بینیم که روایات مجوزه مطابق قرآن است.

اهل سنت هم قبول دارند که هنگام تعارض یکی از طرق ترجیح عرضه بر کتاب الله است و رازی در تفسیر خود در تفسیر بسم الله می گوید: اگر دو روایت متعارض وارد شود آنی که موافق قرآن است را اخذ می کنیم.

ثانیا: روایات مخالف با تعارض و مخالفت مواجه است و گاهی مربوط به اواخر سال هشتم و در هوازن و در اوطاس که جبلی در آنجا است نهی کرده است و گاه می گویند که در فتح مکه و در عمره القضاء (۱)

(۲) و گاه مربوط به اوائل سال هفتم و در خیبر. بین هوازن و فتح خیبر حدود بیست ماه فاصله است.

ص: ۶۹۶

۱- (۹) در روایتی می خوانیم: أخرج مسلم عن سبره انّه غزا مع رسول اللّه صلی اللّه علیه و آله و سلّم فتح مکه قال: فأقمنا بها خمس عشره (ثلاثین بین لیله و یوم) فأذن لنا رسول اللّه فی متعه النساء فخرجت أنا و رجل من قومی و لی علیه فضل فی الجمال و هو قریب من الدمامه، إلی أن قال: حتّی إذا کنّا بأسفل مکه أو بأعلاها فتلقتنا فتاه مثل البکره- إلی أن قال:- ثمّ استمتعت منها فلم أخرج حتّی حرمها رسول اللّه.

۲- (۱۰) و فی روایه أخری عنه: أمرنا رسول اللّه بالمتعه عام الفتح حین دخلنا مکه ثمّ لم نخرج منها حتّی نهانا عنها. (صحیح مسلم، ج ۴، ص ۱۳۳ باب نکاح المتعه.

معنـا نـدارد که رسول خـدا (ص) در سه مورد نهی کنـد زیرا معنایش آن است که رسول خـدا (ص) اول در جایی نهی کرد و بعد حلال کرد و بعد دوباره نهی کرد و هکذا.

به هر حال ما این بحث را مفصلا در کتاب خود به نام (الانصاف فی مسائل دام فیها الخلاف) ذکر کرده ایم.

نکتـه ی دیگر این است که اگر رسـول خـدا (ص) می خـواست این امر را حرام کنـد می بـایست آن را در مجمع و محلی که احکام را می خواند حرام کند.

اما اینکه می گویند در خیبر نهی کرده است صحیح نیست زیرا اولا ایشان در خیبر خطابه ای نخوانده است و ثانیا در خیبر تمام زنان یهودی بودنـد و همه ی آنها ملک یمین شدنـد و زنی نبود که بتوان او را عقـد کرد. اگر رسول خدا (ص) بر جمعی غلبه کند اموالی که به دست می آورد همه ملک یمین می شوند.

امـا اینکه می گوینـد ایشـان در مکه نهی کرده است صـحیح نیست زیرا رسول خـدا (ص) ایشان در مکه نیز در دو مورد خطبه خوانده است که یکی در عرفات بوده است که ایشان در ضمن خطبه ای حلال و حرام را مطرح کرده است و دیگری در غدیر بوده است. در این دو خطبه زنـان را سـفارش کرده است نه اینکه آنها را تحریم کنـد. مثلا ایشان در خطبه ی حجه الفراش می فرمایـد: أمّـا بعـد، أیّهـا الناس فان لکم علی نسائکم حقا و لهن علیکم حقّا، لکم علیهنّ أن لا یوطئن فرشـکم أحـدا تکرهونه، و علیهن أن لا ـ یـأتین بفـاحشه مبینه، فإن فعلن فان اللّه قـد أذن لکم أن تهجروهن فی المضاجع و تضـربوهن ضـربا غیر مبرح، فإن انتهین فلهن رزقهن و کسوتهن بـالمعروف، و اسـتوصوا بالنسـاء خیرا فإنّهن عنـدکم عوان لا یملکن لأنفسـهن شـیئا، و إنّکم إنما أخذتموهن بأمانه اللّه و استحللتم فروجهن بکلمات اللّه، فاعقلوا أیّها الناس قولی فإنّی قد بلغت. (۱)

ص: ۶۹۷

۱- (۱۱) سیره ابن هشام، ج ۲، ص ۶۰۴.

البته بحث است که این خطبه در روز عرفات بوده است یا در روز عید ولی بالاخره ایشان فقط به زنان سفارش کرده است و اگر قرار بود نهی کند می بایست در چنین موضعی نهی می فرمود.

همچنین در خطبه ای که در غدیر خوانده است نکته ای که مربوط به متعه باشد وجود نداشته است و همه در مورد ولایت بوده است.

تمامی بحث هایی که اهل سنت مطرح می کنند برای این است که عمر بن خطاب از متعه نهی کرده است و دیده اند که این نهی بر خلاف قرآن است در نتیجه به سراغ این گونه توجیه ها روی آورده اند و الا این توجیهات هرگز فقهی و علمی نبوده و نیست.

مرحوم کاشف الغطاء در اینجا بیانی دارد و آن اینکه خلیفه ی ثانی در مورد متعه حکمی حکومتی صادر کرد یعنی مصلحت دید که این مسأله محکوم و ممنوع باشد نه اینکه حکمی الهی باشد که قابل تغییر و تبدیل نباشد. (مانند حکم میرزای شیرازی بر تحریم تنباکو برای مدتی معین) از این وقتی ملاک مزبور از بین رفته باشد حکم او هم از بین می رود. او قائل است که اهل سنت را می توان از این طریق راضی کرد.

بالاترین دلیل بر اینکه حکمی مبنی بر تحریم متعه از رسول خدا (ص) صادر نشده است کلامی است که از عمر نقل شده است که گفته است: مُتْعتان کانتا علی عهد رسول اللّه حلالًا، وأنا أُحرِّمُهُما، وأُعاقب علیهما: إحداهما متعه النساء ... والأُخری متعه الحج (۱)

ص: ۶۹۸

۱- (۱۲) سنن بیهقی، ج ۷، ص ۲۰۶.

مراد از متعه الحج همان حج تمتع است و عمر معتقد بود که اول باید حج را انجام داد و عمره را برای ماه رمضان قرار داد. این همان چیزی بود که در زمان جاهلیت رسم بود زیرا می گفتند مردم مکه مردمی فقیر هستند و اگر یک بار به حج رویم فقر از آنها زدوده نمی شود از این رو در اشهر حج به حج می رفتند و در ماه رجب برای عمره اقدام می کردند و عمر هم همین امر را پیش گرفت.

البته تحریم متعه النساء جا افتاد ولی تحریم متعه الحج بین اهل سنت جا نیفتاد و اهل سنت هم حج را به جا می آورد و همراه آن عمره را نیز انجام می دهند اما به صورت حج قران نه حج تمتع.

البته باید توجه داشت که آنی که مردم را به متعه بدبین کرده است این است که تصور می کنند که متعه مانند غذای روزمره است و حال آنکه متعه به عنوان دارو باید استفاده شوند. اسلام به متعه به عنوان یک عمل کاملا در دسترس تجویز نمی کند بلکه مخصوص کسانی است که دسترسی به نکاح دائم ندارند و به علتی دچار محذور شده اند مثلا زنان دائمشان مریض و یا عقیم هستند. اسلام با تشریع متعه می خواسته که مشکلی که در اجتماع رخ می دهد را حل کند نه اینکه راهی برای اطفاء شهوت همگان پیش بینی کند.

ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ آیه ی دیگری می رویم که مربوط به طلاق است. اهل سنت قائل هستند که مرد می تواند زن خود را در یک جلسه سه بار طلاق دهد. شیعه این را قبول ندارد و آن را مخالف قرآن می داند.

ص: ۶۹۹

بررسی آیه ی طلاق ۹۲/۰۳/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: بررسی آیه ی طلاق

بحث در آیات مجمل است. محقق خراسانی به آیاتی اشاره می کند که به نظر ما جزء آیات مجمل نیست ما برای تنقیح مسأله به آیاتی که محل اختلاف بین شیعه و سنی است اشاره می کنیم که یکی از آنها مسأله ی سه طلاق در مجلس واحد است.

از مسائلی که جامعه ی اهل سنت گرفتار آن است مسأله ی سه طلاقه می باشد. شکی نیست که در اسلام چنین چیزی وجود دارد و اگر مردی همسرش را سه بار با شرایط مخصوصی که در فقه بیان شده است طلاق دهد او دیگر نمی تواند برای بار چهارم به او رجوع کند مگر اینکه زن مزبور با مرد دیگری ازدواج کند، دخول صورت بگیرد و به تعبیر روایات: وَ تَذُوقَ عُسَيْلَتَهُ وَ يَذُوقَ عُسَيْلَتَهَا (۱) و بعد او را طلاق دهد و شوهر اول بتواند او را بگیرد.

البته محلل خود فلسفه ای دارد و آن اینکه سبب می شود که شوهر زوجه ی خود را سه بار طلاق ندهد و به سبب غیرتی که دارد زن را سه بار طلاق ندهد.

در دوران جاهلیت طلاق حد و حصری نداشت و مردم طلاق را وسیله ای برای اذیت زن قرار می دادند به این گونه که او را طلاق می دادند و بعد او بلا تکلیف می ماند و سپس رجوع می کردند و هکذا ولی اسلام با تشریع محلل جلوی این گونه بازی ها را گرفت تا زن، مورد اذیت قرار نگیرد.

ص: ۷۰۰

۱- (۱) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۲، ص۱۲۲، ابواب اقسام الطلاق، باب۴، حدیث۲۸۱۷۱، ط آل البیت.

به هر حال در اینکه سه طلاق در اسلام وجود دارد بحثی نیست ولی سخن در این است که آیا این سه طلاق می تواند در مجلس واحد انجام شود یا اینکه نه باید طلاق داده شود بعد رجوع کند تا مرتبه ی دوم فرا رسد؟

تا زمان خلیفه ی دوم قانون اسلام این بود که بین طلاق ها باید فاصله باشد و اگر کسی زن را در یک مجلس سه بار طلاق دهد فقط یک بار حساب می شود. اما خلیفه ی دوم تصور کرد که مصلحت عکس است و گفت که طلاق در میان مردم زیاد شده است و برای اینکه جلوی آن گرفته شود باید عکس آن عمل کرد و بر این اساس اگر کسی در یک مجلس زنش را سه بار طلاق دهد هر سه بار صحیح است و برای رجوع احتیاج به محلّل دارد.

این حکم مشکلی را در میان اهل سنت به وجود آورد (البته این حکم اخیرا در مصر عوض شده است) و آن اینکه گاهی مرد عصبانی است و تصور می کند که دیگر نمی تواند با همسرش ادامه دهد و می گوید: انت طالق ثلاثه یا سه بار عبارت انت طالق را تکرار می کند. بعد که اعصابش آرام می شود متوجه می شود که چه اشتباهی کرده است و از آن طرف هم غیرتش

اجازه نمی دهد که زن او همسر دیگری شود و چه بسا شوهر جدید دیگر زنش را بعد از ازدواج طلاق ندهد.

مشکل دیگر این است که گاهی فرد برای برائت ذمه ی خود قسم می خورد که اگر گناه او اثبات شود زنش سه طلاقه باشد بعد گناه او به هر شکلی اثبات می شود و همسر او هم از دستش می رود.

ص: ۷۰۱

این مشکلات موجب شده است که در زمان آیت الله بروجردی که بحث دار التقریب در مصر تشکیل شد، حقوقدانان مصری فقه شیعه را مطالعه کردند و نظرشان عوض شد و قائل شدند که باید بین طلاق ها فاصله باشد.

ما این مسأله را بر قرآن عرضه می کنیم تا ببینیم خداوند چه می فرماید. بر این اساس به دو آیه تمسک می کنیم:

الطَّلاقُ مَرَّتانِ (طلاق دو بار است و بعد از دو بار باید مواظب بود که یا) فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ (یا با زن ادامه بدهد و دیگر او را طلاق ندهد) أَوْ تَسْريحٌ بِإِحْسانٍ (یا او را طلاق دهد و او را رها کند) وَ لا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً (مهریه ی ای که برای آنها در نظر گرفتید را نباید پس بگیرید) إِلَّا أَنْ يَخافا أَلَّا يُقيما حُدُودَ اللَّهِ (مگر اینکه بترسند که اگر به هم بذل و بخشش نکنند حدود خداوند بر هم بخورد) فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقيما حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُناحَ عَلَيْهِما فيمَا افْتَدَتْ بِهِ (زن مقداری از مهریه را به شوهر پس دهد. البته این بستگی به شرایط خاص دارد) تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوها وَ مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (۱)

در این آیه آنچه که مهم است همان بخش اول آیه است.

آیه ی ۲۳۰ ارتباطی به بحث ندارد با این حال مضمون آیه چنین است:

فَإِنْ طَلَّقَها (یعنی تسریح به احسان کند) فَلا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ فَإِنْ طَلَّقَها (اگر شوهر دوم او را طلاق داد) فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يَتَراجَعا إِنْ ظَنَّا أَنْ يُقيما حُدُودَ اللَّهِ (اگر علم داشته باشند که می توانند با هم زندگی کنند.) وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ يُبَيِّنُها لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ (۲)

ص: ۷۰۲

۱- (۲) بقره، آیه ی ۲۲۹.

۲- (۳) بقره، آیه ی ۲۳۰.

و در آیه ی بعد می خوانیم:

وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ (این حکم مطلق طلاق است و ارتباطی به طلاق سوم ندارد) فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِـكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لا تُمْسِـكُوهُنَّ ضِـراراً لِتَعْتَـدُوا (به آنهـا فشـار نیاوریـد و مترتبـا طلاق ندهیـد و رجوع نکنیـد که آنها از حقوق خود بگذرند.) وَ مَنْ یَفْعَلْ ذلِکَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ... (۱)

به هر حال آیه ی ۲۲۹ حکم سه طلاق را بیان کرد و آیه ی ۲۳۰ ناظر به طلاق سوم بود و آیه ی ۲۳۱ ناظر به اصل حکم طلاق است حتی طلاق اول.

کیفیت استدلال:

دلیل اول: خداوند در آیه ی ۲۲۹ می فرماید: الطَّلاقُ مَرَّتانِ

یعنی طلاـق مره بعـد مره است و سه طلاق دادن در یک مجلس مره بعـد مره محسوب نمی شود بلکه هر سه در یک مره اتفاق می افتد برای تقریب به ذهن مثال هایی را ذکر می کنیم:

مثلاـ اگر زن و شوهر بخواهنـد لعـان کننـد بایـد زن و شوهر چهار بار لفظ مخصوص لعان را تکرار کننـد و بگویـد: اللّهم العن الکـاذب. در اینجـا نمی شود یکی یـک بار آن را بخوانـد و بعـد بگویـد: اربع مرات.همچنین در اذان بایـد الله اکبر را چهار بار تکرار کننـد و نمی توان گفت الله اکبر اربع مرات و کافی باشـد.همچنین در قسامه یعنی جایی که اتهامی در کار است و مردی متهم است که قاتل است. در این حال ولی مقتول اگر بینه ندارنـد ولی آثار قتل را می بیننـد بایـد ولی یا اولیاء مقتول پنجاه بار قسم بخورد که مرد قاتل بوده است. او نمی توانـد بگوید: اقسم بالله خمسـین مره بلکه باید جدا از هم قسم بخورند.همچنین در رمی جمرات کسـی نمی توانـد هفت سـنگ را بگیرد و بر شـیطان پرت کند بلکه باید هفت بار مره بعد مره باشد. اگر او هفت سنگ را با هم پرت کند یک بار حساب می شود.همچنین مسـتحب است هنگام نماز خواندن هفت تکبیره گفت که شش تای اول مستحب و آخری تکبیره الاحرام است کسی نمی تواند بگوید: الله اکبر سبع مرات.بر این اساس اگر کسی به فردی در یک مجلس دو درهم قرض دهد نمی تواند بگوید: اعطیته درهما و اعطیته درهما بلکه باید بگوید: اعطیته درهمین زیرا هر دو درهم در یک مره قرض داده شد.

ص: ۷۰۳

۱- (۴) بقره، آیه ی ۲۳۱.

ان قلت: این اشکال در جایی است که بگوید: انت طالق ثلاثا ولی اگر بگوید: انت طالق ثلاثا و بعد از مکثی این عبارت را برای بار دوم و سپس سوم تکرار کند در این حال سه مره بر آن صدق می کند.

قلت: طلاق دوم در صورتی است که زوجه باشد ولی او با اجرای اولین صیغه ی طلاق دیگر زوجه نیست از این رو دیگر معنا ندارد که طلاق دوم محقق شود. باید اول رجوع شود و بعد دومی محقق شود.

بر این اساس است که امام صادق علیه السلام می فرماید: که مره دیگر مرتان نمی شود.

دلیل دوم: وَ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ لا تُمْسِكُوهُنَّ ضِراراً لِتَعْتَدُوا وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ

اگر این آیه به طلاق سوم بر گردد دیگر شاهد مدعای ما نیست ولی با این حا بعید نیست که به مطلق طلاق بر گردد و آن اینکه اگر زنها را طلاق دادید و اجل آنها به سر آمد در هر طلاق که باشد یا به آنها بر گردید یا آنها را کاملا رها کنید.

اگر چنین باشد استدلال به این گونه است که در طبیعت هر طلاق باید امساک و یا تسریح وجود داشته باشد. واضح است که این فرض در صورتی محقق می شود که طلاق ها از هم جدا باشند و بعد از هر طلاق امساک و یا تسریح وجود داشته باشد.

اگر هم گفته شود که این مربوط به طلاق سوم است باز هم می تواند شاهد شود و آن اینکه انسان الغاء خصوصیت می کند و می گوید: در هر طلاق باید این یکی از این دو امر وجود داشته باشد و زوج فکر کند که اگر مصلحتش در امساک است زن را نگه دارد و الا او را رها کند.

ص: ۷۰۴

دلیل سوم: این دلیل در سوره ی مبارکه ی طلاق است

یـا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ (هرچنـد خطاب به پیامبر اکرم (ص) است ولی عبارت طلقتم جمع است یعنی برای مسلمانان این حکم را بیان کن) فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِـدَّتِهِنَّ وَ أَحْصُوا الْعِدَّةَ... (۱) لام در فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِـدَّتِهِنَّ برای غایت است یعنی لغایه الاعتـداد و بر این اسـاس گفتیم که طلاـق در ایـام حیض و حتی در طهر مواقعه صـحیح نیست زیرا در این حال عـده نگه داشـتن محقق نمی شود. (البته حکم زن یائسه متفاوت است و او چون حیض نمی بیند لازم نیست که عده نگه دارد.)

البته اهـل سـنت می گوینـد که طلاـق در طهر مواقعه صـحیح است ولی آن طهر به حساب نمی آیـد به هر حال غایت از طلاق عـده نگه داری است که در سه طلاـق در یـک مجلس محقق نمی شود بلکه هر یـک از سه طلاـق بایـد این غایت را به همراه داشته باشد.

این احتمال هم هست که لام برای اشـراف باشـد یعنی فطلقوهن مشـرفا لعـدتهن که باز همان بحث قبلی در اینجا هم مطرح می شود.

بر ایـن اسـاس است که در روایت می خـوانیم: صَـفْوَانَ الْجَمَّالِ عَنْ أَبِی عَبْـدِ اللَّهِ ع أَنَّ رَجُلًا قَـالَ لَهُ إِنِّی طَلَّقْتُ امْرَأَتِی ثَلَاثـاً فِی مَجْلِسٍ قَالَ لَیْسَ بِشَـیْ ءٍ ثُمَّ قَالَ أَ مَا تَقْرَأُ کِتَابَ اللَّهِ یا أَیُّهَا النَّبِیُّ إِذا طَلَّقْتُمُ النِّساءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ إِلَی قَوْلِهِ لَعَلَّ اللَّهَ یُحْدِثُ بَعْدَ ذلِـکَ أَمْراً (یعنی شایـد که قلب زن و مرد بـا هم همراه شود و به زنـدگی خود بر گردنـد این فلسـفه در طلاـق سه بار در یک مجلس محقق نمی شود.) ثُمَّ قَالَ کُلُّ مَا خَالَفَ کِتَابَ اللَّهِ وَ السُّنَّهَ فَهُوَ یُرَدُّ إِلَی کِتَابِ اللَّهِ وَ السُّنَّهِ (۲)

ص: ۷۰۵

۱- (۵) طلاق، آیه ی ۱.

۲- (۶) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج۲۲، ص۶۹، ابواب مقدمات الطلاق، باب۲۹، حدیث۲۸۰۴۶، ط آل البیت.

آیه ای که ادعا شده مجمل است ۹۲/۰۳/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

موضوع: آیه ای که ادعا شده مجمل است

محقق خراسانی به سبب بحث مجمل و مبین به آیاتی اشاره کرده که مجمل هستند. به نظر ما اجمالی در آن آیات نبود و بر این اساس ما به آیاتی دیگر اشاره کردیم که هم متضمن احکام فقهیه است و هم ادعا شده است که مجمل هستند. آیاتی از این قبیل را مطرح کردیم و اکنون به آخرین آیه می رسیم که عبارت از آیه ی طلاق است:

وَ إِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَ (واو حالیه است) قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً (مهر او را معین کردید) فَنِصْفُ ما فَرَضْتُمْ (نصف آن مهر را به آن زن بدهید) إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ (مگر اینکه خود زن از مهر خود صرفنظر کند.) أَوْ يَعْفُوَا الَّذی بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ (یا آن کس که گره نکاح دست اوست عفو کند.) وَ أَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوى (زیرا کرامت عفو کننده را نشان می دهد) وَ لا تَنْسَوُا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ (از فضل و فضیلت غافل نباشید) إِنَّ اللَّهَ بِما تَعْمَلُونَ بَصيرٌ (۱) این آیه در مورد زنی است که او را طلاق می دهند و مهریه را هم برایش معین کرده اند ولی طلاق قبل از دخول است. همه اتفاق دارند که شوهر باید در این حال نصف مهر را به زن پرداخت کند.

بحث در این است که مراد از أَوْ يَعْفُوَا الَّذی بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكاحِ کیست.

قول اول: مراد ولی زن است که یا پدر اوست و یا جد او یعنی نصف مهر را هم نگیرد.

۱- (۱) بقره، آیه ی ۲۳۷.

قول دوم: مراد شوهر است یعنی شوهر تمام مهر را پرداخت کند. مثلا شوهر در همان اول کل مهر را داده باشد و بعد از طلاق که دخول هم نکرده است دیگر نصف دیگر را نگیرد.

در روایات شیعه آمده است که مراد از آن پدر یا جد زن است ولی فقهای اهل سنت و مفسرین آنها قائل هستند که مراد شوهر می باشد.

حال باید دید که آیا می توان از خود قرآن استفاده کرد و اجمال را برطرف کرد؟ زیرا خداوند می فرماید: که قرآن تبیان برای هر چیزی است و چنین قرآنی که کلید همه چیز است چگونه تبیان خودش نباشد؟

همان گونه که گفتیم عفو کردن زن به این است که نصف خود را هم نگیرد و عفو شوهر به این است که همه ی مهر با پرداخت کند. به عبارت دیگر سخن سر نصف مهر است که زن عفو کند و آن نصف را هم نگیرد و شوهر همان نصف مهر را

هم پرداخت کند یعنی کل مهر را بدهد.

اگر به آیه توجه کنیم می بینیم که در این آیه شش خطاب وجود دارد:

طَلَّقْتُمُوهُنَّ تَمَسُّوهُنَّ و قد فَرَضْتُمْ لهنفنصف ما فَرَضْتُمْأَنْ تَعْفُوالا تَنْسَوُا حال اگر مراد از أَوْ یَعْفُوَا الَّذی بِیَدِهِ عُقْدَهُ النِّکاحِ شوهر باشد این سؤال پیش می آید که شش عبارت قبل از باب خطاب بود ولی در این عبارت به زبان غائب سخن گفته است بنا بر این نباید شوهر مورد خطاب باشد. این قرینه است که مراد از آن شوهر نیست و الا می گفت: او تعفوا.

ص: ۷۰۷

اشکال نشود که عدول از خطاب به غیبت و بر عکس یکی از علامت های فصاحت و بلاغت است زیرا می گوییم این کار در جایی جایز است که در مقام فصاحت و بلاغت باشد. مانند سوره ی حمد که از غائب شروع می شود تا بنده آمده شود و بعد در ایاک نعبد به خطاب تبدیل می شود کأنه کسی که غائب بود الآن حضور دارد. ولی در ما نحن فیه چنین نکته ی بلاغتی وجود ندارد و از طرفی ظواهر آیات برای ما حجّت است و ما بر اساس آن حکم می کنیم.

حال باید دید که شخص دیگر کیست؟

سه احتمال وجود دارد: یا زن است یا شوهر یا ولی زن. قطعا زن مراد نیست زیرا خداوند عفو زن را سابقا بیان کرد و فرمود: إِلَّا أَنْ یَعْفُونَ. شوهر هم قطعا مراد نیست زیرا گفتیم که عبارت فوق از باب خطاب نیست و به صیغه ی غائب است. بنا بر این مراد پدر یا جد زن است.

ممکن است کسی بگوید که گره نکاح به دست شوهر است ولی می گوییم که گره به طرفین قائم است و یک طرف شوهر است و طرف دیگر زن ولی چون زن ولی دارد در اینجا همان ولی او مراد است. خداوند نمی فرماید: أَوْ یَعْفُوَا الَّذی بِیَدِهِ حَلُّ عُقْدَهُ النِّکاحِ که اگر چنین بود مراد شوهر می شد زیرا الطلاق بید من اخذ بالساق. (۱)

اهل سنت اولا از خطابات شش گانه غافل هستند و ثانیا آیه را به معنای حَلُّ عُقْدَهُ النِّکاحِ گرفته اند.

۱- (۲) مستدرک الوسائل، میرزا حسین نوری، ج۱۵، ص۳۰۶، حدیث۳.

بِإِسْنَادِهِ (اسناد شیخ) عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ (اسناد شیخ به حسین که مؤلف کتاب است در مشیخه که در آخر تهذیب است ذکر شده است. بین شیخ و حسین ۱۵۰ سال فاصله است.) عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ (ثقه) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ (ثقه) عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الَّذِی بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ هُوَ وَلِیُّ أَمْرِهَا (۱)

عَنْهُ (شیخ) عَنْ فَضَالَةَ (بن ایوب ثقه) عَنْ رِفَاعَةَ (ثقه) قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الَّذِی بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ فَقَالَ الْوَلِیُّ الَّذِی يَأْخُذُ بَعْضاً وَ يَتْرُكُ بَعْضاً وَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يَدَعَ كُلَّهُ (۲) البته انتهای روایت ناظر به جایی است که بخشیدن همه مفسده داشته باشد و الا ولی می تواند همه را ببخشد. (البته این بحث هست که ولی چقدر اقتدار دارد که بعضی می گویند حتما باید مصلحتی در بخشیدن باشد ولی فقهای عظام می گویند همین مقدار که مفسده نداشته باشد کافی است. اینکه حضرت می فرماید: همه را نبخشد قرینه بر این است که بخشیدن همه مفسده دارد.)

بِإِسْنَادِهِ (اسناد شیخ) عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى (متوفای حدود ۲۸۰) عَنِ الْبَرْقِیِّ (محمد بن خالد که پدر احمد بن محمد است. مراد خود احمد بن محمد نیست زیر او معاصر محمد بن عیسی است.) أَوْ غَيْرِهِ عَنْ صَفْوَانَ (ابن یحیی متوفای ۲۰۸) عَنْ أَبِی بَصِيرٍ عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الَّذِی بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ قَالَ هُوَ الْأَبُ وَ الْأَخُ وَ الرَّجُلُ يُوصَى إِلَيْهِ (که پدر می می میرد و وصی معین می کند) وَ الَّذِی يَجُوزُ أَمْرُهُ فِی مَالِ الْمَرْأَةِ فَيَبْتَاعُ لَهَا وَ يَشْتَرِی فَأَیُّ هَؤُلَاءِ عَفَا فَقَدْ جَازَ. (۳)

۱- (۳) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۲۸۲، ابواب عقد النکاح، باب۸، حدیث۲۵۶۳۲، ط آل البیت.
۲- (۴) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۲۸۲، ابواب عقد النکاح، باب۸، حدیث۲۵۶۳۳، ط آل البیت.
۳- (۵) وسائل الشیعه، شیخ حر عاملی، ج ۲۰، ص۲۸۳، ابواب عقد النکاح، باب۸، حدیث۲۵۶۳۴، ط آل البیت.

در خاتمه متذکر می شویم که باید رشته ای در حوزه به نام آیات الاحکام هم در حوزه تدوین شود و به مباحث تفسیری بسنده نشود. کتب بسیار خوبی در مورد آیات الاحکام نوشته شده است. باید هم آیات بررسی شوند و هم روایات آن مطالعه شود. در بحث های فقهی اول باید آیات قرآن بررسی شود و بعد به سراغ روایت رفت.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانه ای
قائمیه
اصفهان
www
برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹